BIBLIOTECA DE FILOSOFIE
CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE
BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

ARISTOTEL

De anima
Parva naturalia

Editura Științifică

ARISTOTEL

DE ANIMA, traducere şi note de **N. I. ŞTEFĂNESCU**

PARVA NATURALIA, traducere şi note de **ŞERBAN MIRONESCU**
şi **CONSTANTIN NOICA**

Postfaţă şi îngrijire de ediţie: **GH. VLĂDUŢESCU**

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE
Clasicii filosofiei universale

ARISTOTEL

De anima

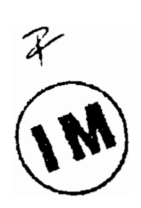
Parva naturalia

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ
Bucureşti 1996

Redactor: ELENA LAZĂR







ISBN 973-44-0163-7

DE ANIMA

CARTEA ÎNTÂI

<Importanța, folosul și obiectul studiului despre suflet. Metoda și greutățile ei >.

1. Dacă prețuim știința[1] printre îndeletnicirile frumoase și 402 a
respectate, pe una mai mult decât pe alta, fie pentru exactitatea ei, fie pentru că este printre preocupările mai alese și mai admirate, atunci din ambele considerații, pe drept cuvânt se cade să situăm cercetarea[2] despre suflet printre cele mai de seamă. Cunoașterea lui pare de altfel să contribuie în mare măsură la aprofundarea adevărului[3] în întregul său, dar mai ales la cunoașterea naturii, căci sufletul este, oarecum, principiul viețuitoarelor[4].

Întreprindem cercetarea ca să intuim și să-i cunoaștem natura și firea lui, apoi cele ce se întrunesc în el[5]. Dintre acestea, unele se arată a fi afecte proprii sufletului, iar altele prin el aparțin și viețuitoarelor[6]. În genere este, în toate privințele, una dintre cele mai grele străduințe, ca să ne formăm o încredințare despre el[7]. În adevăr, cercetarea fiind comună cu cea a multor altor noțiuni, adică cercetarea cu privire la substanța cât și la esența lui, repede s-ar putea opri cineva la părerea că există o metodă unică pentru toate obiectele a căror substanță voim s-o cunoaștem, așa cum se face demonstrarea particularităților pe bază de accident.

Așadar, se cere să căutăm această metodă. Dar dacă nu există o metodă unică și comună cu privire la esența lui, preocuparea devine și mai grea, căci va trebui să găsim pentru fiecare domeniu care este calea cercetării. Dar dacă este evident că această cale este o demonstrație[8], sau o diviziune[9] sau și vreo

altă metodă[10], chestiunea prezintă şi mai multe nedumeriri şi rătăciri, încât nu putem şti de la care principii trebuie să pornim cercetarea noastră. Căci fiecare domeniu de cercetare îşi are principii deosebite, cum sunt, de exemplu, ale numerelor şi ale suprafeţelor[11].

Dar mai întâi este necesar să precizăm în care gen[12] şi ce este sufletul, adică dacă este ceva individual şi ce substanţă[13], dacă e o calitate sau o cantitate sau şi care alta dintre categoriile deosebite, şi apoi dacă face parte din cele care fiinţează prin potenţă sau de nu cumva este o entelehie[14] <deplinire>, căci deosebirea nu este mică <între acestea>.

402 b Pe de altă parte, trebuie să observăm dacă sufletul este divizibil sau nedivizibil şi dacă orice suflet este de aceeaşi specie[15] sau nu. Iar dacă nu este de aceeaşi specie, să vedem dacă sufletele se deosebesc prin specie sau prin gen[16]. Căci, deocamdată, cei care vorbesc şi cercetează despre suflet se pare că au în vedere numai sufletul omenesc. Trebuie să fim atenţi ca să nu pierdem din vedere dacă noţiunea despre el este unitară, ca cea despre vieţuitor, sau e alta pentru fiecare suflet, ca de pildă, cel al calului, câinelui, omului, zeului, iar vieţuitorul, ca noţiune generală, nu este nimic sau ceva posterior. De asemenea, dacă i s-ar atribui altceva în general[17]. Apoi, dacă sufletele nu sunt mai multe, ci numai părţile lui[18], de nu cumva trebuie să cercetăm mai întâi sufletul ca un întreg sau părţile lui alcătuitoare. Dar este greu să determinăm şi acestea, care părţi sunt firesc diferite între ele şi dacă trebuie să cercetăm mai întâi părţile sau lucrările lor, ca, de pildă, cugetarea sau Intelectul şi senzaţia sau factorul senzitiv; şi tot aşa cu privire la toate celelalte părţi şi lucrări ale lui[19].

În cazul când trebuie să cercetăm mai întâi lucrările lui, iarăşi ne-am găsi nedumeriţi dacă trebuie să cercetăm mai întâi obiectele respective, ca, de exemplu, sensibilul înaintea factorului senzitiv şi inteligibilul înaintea factorului gânditor. Se pare că este de folos să-i cunoaştem esenţa, ca să ne dăm seama de cauzele accidentelor substanţelor[20], ca, de exemplu, în matematici ce este dreptul şi ce este curbul sau ce este linia şi ce este suprafaţa, ca să înţelegem cu câte unghiuri drepte sunt egale

unghiurile unui triunghi, dar că şi invers, accidentele contribuie în mare parte ca să ştim care e esenţa. Aşadar, când noi vom putea reda accidentele, pe baza reprezentării[21], fie pe toate, fie pe cele mai multe, abia atunci ne vom putea pronunţa cât se poate de bine şi asupra substanţei. Căci esenţa unui lucru este principiul oricărei demonstraţii, aşa încât dacă nu reuşim să cunoaştem accidentele şi dacă nici măcar nu e uşor să imaginăm ceva ipotetic despre ele, prin oricâte definiţii s-ar da, este evident că toate se rostesc numai dialectic, dar goale de orice conţinut[22].

Mai prezintă greutate şi afecţiunile sufletului[23]. Oare toate acestea afectează şi pe purtătorul sufletului, sau este vreo afecţiune care e proprie numai sufletului? E necesar să înţelegem şi acest lucru, dar nu e uşor.

E drept, se observă că nici o afecţiune din cele mai frecvente nu e pusă în mişcare, nici nu se operează fără corp, ca, de exemplu: mânia, îndrăzneala, dorinţa şi în genere orice simţământ[24]. Totuşi se pare că, în cel mai înalt grad, îi este proprie cugetarea[25]. Iar dacă şi aceasta este o reprezentare sau numai cu reprezentare[26], nici acest fapt nu s-ar putea concepe să existe fără corp. Aşadar, dacă există vreuna din lucrările sufletului sau din afecţiunile lui ca fapt propriu, s-ar putea admite ca el să se despartă de corp. Iar dacă nu-i este nimic propriu, n-ar putea fi separabil, ci starea lui ar fi ca a unei linii drepte, căreia, ca dreaptă, i se întâmplă multe, ca, de exemplu, să se atingă într-un punct de o sferă de aramă, dar aceasta nu înseamnă că linia dreaptă o va atinge despărţită <de materie>. Căci ea este neseparabilă, întrucât există totdeauna împreună cu un corp. De asemenea, se pare că şi toate afectele sufletului sunt unite cu un corp: mânia, blândeţea, teama, mila, îndrăzneala, ba chiar şi bucuria şi iubirea, precum şi ura. (Căci odată cu acestea e afectat într-un fel şi corpul). Un semn pentru aceasta e faptul că uneori, deşi se dezlănţuiesc afecţiuni puternice şi vădite[27], corpul nu izbucneşte cu mânie sau teamă, pe când alteori e pus în mişcare din cauze mici şi neînsemnate, când corpul e cuprins de porniri şi se comportă întocmai ca şi cum ar clocoti de mânie. Dar iată un semn şi mai izbitor: deşi n-are loc

nici un fapt care să determine teama, se produc afecţiuni ca şi cum ar fi cuprins de teamă. Iar dacă se petrece astfel, e că efectele sunt raporturi materializate[28]. Aşa încât astfel de reacţii, ca mânia, reprezintă o mişcare anumită a unui corp astfel structurat sau a unei părţi a lui sau a unei potenţe pornind de la ceva către un anumit scop. Şi de aceea îi şi revine naturalistului studiul despre suflet, fie că se preocupă de orice suflet în genere, fie că e atras de un anumit fel de suflet. Cu totul diferit va defini fiecare afect un naturalist faţă de dialectician, ca, de exemplu, ce este mânia. Acesta o defineşte ca pe o dorinţă de reacţie la o suferinţă[29] sau ceva asemănător, pe când celălalt ca pe o fierbere pricinuită de încălzirea sângelui din jurul inimii[30].

403 b Dintre aceştia, unul stăruie asupra materiei, iar celălalt asupra formei şi noţiunii definitorii. Căci noţiunea exprimă aspectul formal al obiectului şi e necesar ca forma să se realizeze într-o materie anume structurată, dacă urmează să fiinţeze. De exemplu, definiţia casei va fi astfel cum că este un adăpost care împiedică pieirea <omului> din cauza vânturilor, a ploilor şi a arşiţei, dar unul va spune că e construită din piatră, cărămidă şi lemn, pe când altul va vorbi despre forma dată lor pentru aceste scopuri[31]. Deci, din aceştia, care e naturalistul? Oare cel ce se interesează de materie dar ignorează noţiunea, sau cel ce se interesează numai de noţiune? Sau mai curând cel care vorbeşte de amândouă? Ce să spunem atunci despre ceilalţi doi amintiţi mai înainte? Sau nu există nimeni care să se ocupe cu stările materiei[32], neseparate de ea şi tocmai pentru consideraţia că sunt neseparate, ci tocmai naturalistul este cel care se ocupă cu toate lucrările şi stările unui anumit corp sau ale unei anumite materii. Toate stările câte nu sunt luate ca atare, le studiază un altul; de exemplu, cu unele se ocupă tehnicianul[33], dacă va fi cazul, ca, de pildă, un arhitect sau un doctor, dar cu stările neseparate. În schimb, cu stările care nu sunt ale unui corp anumit şi pe deasupra rezultând dintr-o abstracţie, se va ocupa matematicianul, iar dacă vor fi separate, se ocupă filozoful prim[34].

Dar trebuie să reluăm discuţia despre definiţie de unde am întrerupt-o. Ziceam că afectele sufletului nu sunt nicidecum

separabile de materia naturală a viețuitoarelor[35], și tocmai pentru că ele sunt astfel structurate, se naște mânia și frica, iar nu așa cum e cazul cu linia și suprafața[36].

<Doctrinele înaintașilor despre suflet: critica lor>.

2. Reflectând asupra sufletului și aflându-ne totodată în impas cu privire la cele ce trebuie elucidate pentru bunul mers al cercetării noastre[37], e necesar să expunem alăturat părerile[38] înaintașilor care s-au pronunțat asupra lui, ca să ne însușim pe cele drept afirmate, iar dacă ceva nu este bun, să-l evităm.

Începutul cercetării noastre este să prezentăm opiniile cu privire la cele care revin în primul rând sufletului prin natură.

Stăruie convingerea că însuflețitul se deosebește în principal de neînsuflețit prin două trăsături: prin mișcare și prin simțire. Am primit de la predecesorii noștri, îndeosebi, aceste două păreri despre suflet; astfel unii spun că, în principal și dintru început, sufletul este cel ce pune în mișcare.

Pornind de la părerea că ceea ce nu se mișcă nu poate să pună altceva în mișcare, ei au admis că sufletul este ceva care se pune el însuși în mișcare. De aceea, *Democrit* afirmă că sufletul este un fel de foc și de căldură. Deoarece există infinite 404 a
figuri și atomi[39], el numește pe cei sferici foc și suflet (precum sunt în aer așa-numitele fărâme de praf care se văd în razele străbătătoare prin ferestre), și numește „germen universal"[40] elementele întregii naturi. În același mod se pronunță și *Leucip*; dintre figuri, pe cele sferice le numește suflet, mai ales pentru că pot să străbată prin orice corp ca niște curenți de astfel de atomi[41] și să miște pe celelalte, în timp ce și ele se mișcă; amândoi admit că sufletul este acela care imprimă vietăților mișcarea. De aceea ei spun că respirația este factorul determinant al viețuirii. În adevăr, spațiul înconjurător exercită o presiune asupra corpului ființelor, silind să iasă atomii cu figuri sferice care imprimă viețuitoarelor mișcarea prin faptul că ei nu încetează niciodată mișcarea lor, și astfel li se dă ajutor din afară, căci intervin alți atomi de aceeași formă prin actul respirației[42]. Totodată, ei împiedică să se împrăștie atomii care

se află înlăuntrul vietăţilor, acţionând împotriva concentrării şi presiunii din afară, de aceea şi spun ei că vietăţile trăiesc atât timp cât pot face aceasta. Se pare că doctrina pitagoreilor[43] se întemeiază pe acelaşi raţionament. Într-adevăr, unii dintre ei susţin că fărâmele de praf din aer sunt suflet, iar alţii că suflet este factorul care le pune în mişcare. S-au susţinut acestea despre ele pentru că se văd mişcându-se neîncetat, chiar de ar lipsi orice adiere. La aceeaşi concluzie ajung şi cei câţi spun că sufletul este factorul care se mişcă pe sine[44]. Se pare că aceştia au admis cu toţii că mişcarea este calitatea cea mai proprie sufletului, şi că toate celelalte se mişcă prin suflet, iar numai el se mişcă de către sine, fiindcă vedeau că nimic nu pune ceva în mişcare decât factorul care se mişcă el însuşi[45]. Tot astfel şi Anaxagoras spune că sufletul este forţa motrice şi oricine care afirmă că „Intelectul mişcă Universul"[46], totuşi nu întocmai ca Democrit. Acesta considera pur şi simplu că sufletul şi intelectul sunt identice. Căci, după el, adevăr este orice fenomen <care apare intelectului>[47]. Aşa că bine a cântat Homer despre Hector că zăcea „cu mintea rătăcită".

De altfel, <Democrit> vorbeşte despre Intelect nu ca despre o facultate năzuind către adevăr, ci afirmă că suflet şi intelect sunt acelaşi lucru. Însă Anaxagoras se exprimă mai puţin clar despre acestea, căci el afirmă în multe locuri că intelectul e izvorul a tot ce e frumos şi orânduit[48], dar în altă parte afirmă că acesta este sufletul, fiindcă el atribuie intelect tuturor vietăţilor, mari şi mici, superioare şi inferioare. Totuşi nu este vădit că ceea ce se numeşte intelect în înţelesul de „chibzuinţă"[49] ar aparţine în aceeaşi măsură tuturor vieţuitoarelor, dar nici chiar tuturor oamenilor.

Aşadar, toţi filosofii[50] care au considerat „însufleţirea" după criteriul mişcării, au admis că sufletul este factorul cel mai capabil de mişcare. În schimb, cei care s-au oprit asupra cunoaşterii şi perceperii realităţilor, consideră drept suflet principiile[51], unii socotind că sunt mai multe, pe acestea, iar alţii numai unul, pe acesta <adică sufletul>, ca Empedocles care admite că <sufletul> constă din toate elementele[52], dar crede că

şi fiecare din aceste elemente este suflet, când zice astfel:

> „Doar prin pământ noi pământul vedem şi apa prin apă, divinul eter prin eter, cum focul ce pradă; văd prin iubire iubirea, iar ura cu-amarnica ură“[53].

Într-un mod asemănător consideră şi Platon în *Timaios*[54] că sufletul constă din elemente. Căci după el asemănătorul se cunoaşte prin asemănător şi lucrurile sunt alcătuite din principii. În acelaşi mod a precizat <Platon>, în prelegerile *Despre filosofie*[55], că vieţuitorul în sine purcede din însăşi Ideea Unului şi din Ideea de lungime originară, lăţime sau adâncime, iar celelalte în acelaşi mod“[56]. Platon mai spune şi altfel: Intelectul reprezintă Unul, iar cunoaşterea reprezintă o dualitate, căci Intelectul, considerat ca simplu, <intuitiv> se aplică asupra unui singur punct; numărul <dimensiunea> suprafeţei îl dă judecata, iar volumul îl dă simţirea[57]. Căci numerele erau socotite ca înseşi formele originale, Ideile şi principiile, iar ele <numerele> constă din elemente. Lucrurile sunt deosebite unele prin Intelect, altele prin ştiinţă, altele prin judecată, altele prin simţire, iar aceste numere sunt chiar formele originare ale lucrurilor. Deoarece însă se credea că sufletul este o forţă motrice şi totodată de discernere, unii filosofi au împletit <o noţiune> din amândouă, enunţând că sufletul este un număr care se mişcă pe el însuşi[58]. Ei se deosebesc însă cu privire la principiile-cauză, care şi câte sunt, în primul rând cei ce admit cauze corporale, de cei care admit cauzele ca necorporale, iar apoi, de aceştia, cei care le contopesc şi care susţin că principiile ţin de ambele. 405 a Dar ei se mai deosebesc şi cu privire la câte sunt: unii susţin o singură cauză, iar alţii mai multe. Ca urmare a acestor concepţii formulează ei şi noţiunea despre suflet[59]. Căci cu bună logică au admis aceştia că ceea ce e din natură factorul care pune în mişcare, se află printre primele principii. De aceea unii[60] s-au oprit la părerea că sufletul e un foc, deoarece el constă din cele mai mici particule, iar dintre elemente e cel mai puţin corporal şi apoi se mişcă singur, şi chiar mişcă dintru început celelalte lucruri. *Democrit*[61] s-a exprimat mai subtil, lămurind din ce pricină se produc aceste două particularităţi ale lui. Dacă el, sufletul este identic cu intelectul, iar aceasta înseamnă că el este

dintre corpurile originare şi indivizibile, apoi că e mişcător din cauza mărunţimii particulelor şi a formei lor. Dintre forme, el apreciază drept cea mai favorabilă mişcării, forma sferică. Dar tocmai de această formă sunt intelectul şi focul.

Anaxagoras pare să afirme că sufletul e deosebit de Intelect după cum am spus şi mai sus, dar tratează despre amândouă ca despre o singură natură, însă aşează ca principiu-cauză al tuturor mai ales Intelectul[62]. În orice caz, el afirmă că, dintre existenţe, numai Intelectul este simplu şi neamestecat, deci curat. El le atribuie pe ambele aceluiaşi principiu: cunoaşterea laolaltă cu mişcarea, spunând că „Intelectul pune în mişcare universul". Se pare că şi *Thales*, după câte amintesc unii despre el, admite că sufletul este o forţă motrice, întrucât a susţinut că magnetul are suflet pentru că atrage fierul. Iar *Diogenes*[63], ca şi unii dintre ceilalţi, îl concepe ca aer, încredinţat că acesta este alcătuit din cele mai mici particule şi este principiul tuturor; şi că de aceea sufletul cunoaşte şi produce mişcare: fiindcă el este primul, şi din el pornesc celelalte, cunoaşte, iar pentru că este cel mai subtil element, e capabil de mişcare. Chiar şi *Heraclit*[64] învaţă că principiul este suflet, întrucât este exalaţia din care se alcătuiesc celelalte corpuri. Şi apoi, el este cel mai necorporal şi veşnic curgător, iar tot ce se mişcă este cunoscut printr-altul mişcat. Toate realităţile sunt în mişcare, credea şi el ca şi majoritatea oamenilor[65]. De cugetări ca acestea despre suflet pare că se apropie şi *Alcmaion*[66], căci el susţine că sufletul este nemuritor, deoarece se aseamănă cu cele nemuritoare, iar această calitate îi aparţine, întrucât se mişcă veşnic; într-adevăr, cele divine toate se mişcă neîncetat în eternitate, luna, soarele, stelele şi
405 b întregul cer. Dintre cercetătorii mai puţin subtili, unii s-au pronunţat că <sufletul> este apă, ca *Hippon*[67]. Se pare că ei au ajuns la această convingere pornind de la germinare, căci orice germinare se produce prin umezeală. Într-adevăr, el combate pe cei care afirmă că sufletul este sânge, fiindcă germinarea nu se face prin sânge, ci aceasta este sufletul primar. Totuşi alţii admit că sângele este suflet, precum *Critias*, susţinând că senzaţia este cea mai proprie lucrare a sufletului şi că o dobândeşte prin natura <funcţională> a sângelui.

Astfel, toate elementele și-au găsit câte un apărător, afară de pământ. Nimeni nu s-a pronunțat pentru acest element, afară de cel care a susținut că sufletul provine din toate elementele, sau că el este <chiar> totalitatea elementelor.

Toți definesc sufletul[68], cum se poate spune, după trei caractere: mișcarea, simțirea, necorporalitatea. Fiecare dintre acestea își are obârșia în principiile-cauză. Tocmai de aceea, cei care-l definesc după cunoaștere admit că el însuși este un element, sau că e alcătuit din elemente și ei se apropie foarte mult unii de alții în argumentele lor, afară de unul singur, căci ei afirmă că asemănătorul se cunoaște prin asemănător. De bună seamă, întrucât sufletul cunoaște toate, ei admit că el constă din toate principiile. Iar cei care susțin o singură cauză și un singur element, concep și sufletul ca o unitate, ca foc sau ca aer, pe când cei care admit o pluralitate de principii socot și sufletul ca un complex. Numai *Anaxagoras* susține că Intelectul e insensibil și că n-are nimic comun cu vreunul din celelalte elemente. Însă cum va ajunge el să poată cunoaște că n-are afecte și prin care cauză o va cunoaște, n-a explicat nici el lămurit și nici nu rezultă clar din cele spuse. Iar toți cei care admit contrarietăți[69] între principii, consideră că și sufletul este compus din contrarii. Însă cei care nu admit decât unul sau altul din cele două contrarii, ca de exemplu, caldul sau recele, sau altceva de acest fel, reduc de asemenea și sufletul la unul din acestea. Tocmai de aceea sunt siliți să recurgă la etimologie. Cei care susțin factorul „cald" spun că de aceea se numește „a trăi": *to zen* <ca și *zeein*, a fierbe> căci e cald, iar alții susțin „recele" <*psychron*, rece> ca și *psyché*, suflet, din cauza respirației și răcoririi <*katapsyxis*> și de aceea se numește „*psyché*".

Acestea sunt deci părerile transmise până la noi despre suflet și acestea sunt motivele pentru care ei se pronunță astfel.

<Sufletul nu e un auto-motor: critica părerilor opuse>.

3. Mai întâi trebuie să tratăm *despre mișcare.* Căci poate, nu numai că-i un neadevăr ca firea sufletului să fie așa cum zic cei ce susțin că sufletul este însăși mișcarea de sine sau că are 406 a

potenţa de a pune ceva în mişcare, ci mai curând tocmai acesta este <lucrul> imposibil pentru el: să aibă mişcare[70].

S-a spus mai sus că nu este necesar ca mişcătorul, el însuşi, să se mişte. Se poate vorbi în două sensuri despre nemijlocit. Se mişcă mijlocit, zicem noi, toate cele care se mişcă fiindcă se află într-un corp care se mişcă, cum sunt corăbierii; căci ei nu se mişcă în acelaşi mod, cum se mişcă corabia. Pe când aceasta se mişcă nemijlocit, ei se mişcă numai prin faptul că se află într-un corp care se mişcă. Acest lucru e evident dacă ne gândim la membrele corpului lor[72]. În adevăr, o mişcare proprie este mersul picioarelor, ca, de exemplu, al oamenilor; dar corăbierilor nu le revine <mersul> în acel moment.

Deoarece se poate vorbi despre mişcare în două sensuri, acum ne îndreptăm atenţia asupra sufletului, dacă se mişcă prin sine însuşi sau participă la o mişcare.

Sunt patru feluri de mişcări: deplasarea, alterarea, micşorarea, creşterea[73]. Sufletului i s-ar putea atribui fie una din ele, fie mai multe, fie toate aceste mişcări. Dacă nu se mişcă numai accidental, atunci mişcarea îi aparţine din natură; în acest caz are nevoie de loc, căci toate mişcările despre care am vorbit se desfăşoară într-un loc. Dacă firea sufletului constă în mişcarea de sine, mişcarea aceasta nu-i va aparţine accidental, cum e cazul dacă un lucru e alb sau lung de trei coţi. Căci şi acestea se mişcă, dar numai accidental, fiindcă se mişcă acel corp căruia aparţin. De aceea nici nu le este necesar locul, pe când sufletul va avea nevoie, în cazul când participă la mişcare prin natura lui. Apoi, dacă se mişcă prin natura lui, ar putea fi pus în mişcare şi prin violenţă[74]. Şi dacă e mişcat prin violenţă poate fi şi prin natură[75]. Tot aşa stă lucrul şi cu privire la starea de repaus, căci ori spre care ţintă se mişcă ceva din natură, în acel loc se şi opreşte din natură. De asemenea, ţinta spre care el se mişcă prin violenţă e şi locul unde se opreşte tot prin violenţă. Totuşi, ce fel de mişcări ale sufletului vor fi violente sau liniştite, nu e uşor ca cineva s-o redea, oricâtă imaginaţie ar avea. Apoi, dacă se va mişca în sus va fi foc, iar dacă se va mişca în jos va fi pământ[76], fiindcă tocmai ele sunt mişcările acestor corpuri. Acelaşi raţionament se poate face despre ele-

mentele intermediare[77]. Dar tocmai pentru că, după toată aparenţa, el pune în mişcare corpul, e logic ca el să reproducă mişcările pe care însuşi le săvârşeşte. Iar dacă acel fapt are loc, este adevărat să spunem că şi inversul are loc: mişcarea pe care 406 b
o săvârşeşte corpul o săvârşeşte şi sufletul însuşi. Corpul însă se mişcă prin deplasare[78]. Aşa că şi sufletul s-ar putea mişca potrivit cu corpul sau în întregul său sau în părţile sale[79]. Iar dacă acest lucru e posibil, ar fi cu putinţă ca şi el să iasă, apoi iarăşi să intre. Aşa că ar urma ca vieţuitoarele moarte să poată învia.

În ce priveşte mişcarea care se produce accidental, ea este mişcare, deşi printr-un alt factor, căci, în acest caz vieţuitorul întreg poate fi împins prin violenţă[80]. Fireşte, dar nu e necesar ca factorul care prin firea sa are puterea să se mişte pe sine şi prin sine, să fie totuşi mişcat de către altul decât numai printr-un accident, după cum nici ce este bun în sine sau pentru sine, să devină bun din cauza unui factor străin sau în vederea altuia. Totuşi, cineva ar putea obiecta că sufletul, de cele mai multe ori, este mişcat de către obiectele percepute, dacă se mişcă[81]. Dar în fapt, admiţând că el se mişcă pe sine, ar putea şi el să fie mişcat de ceva, aşa încât, dacă orice mişcare este o ieşire din sine a obiectului mişcat întrucât este mişcat, şi sufletul ar putea ieşi din firea sa[82], presupunând că nu se mişcă pe sine accidental, ci mişcarea aparţine chiar firii sale (faţă de sine însuşi)[83]. Unii mai spun că sufletul pune în mişcare corpul în care se află, după cum şi însuşi se mişcă, astfel se pronunţă *Democrit*, exprimându-se ca şi poetul comic *Philippos*[84]. Acesta spune că Daidalos, sculptând în lemn pe Afrodita, ar fi făcut-o să se mişte, turnându-i înăuntru argint viu. La fel spune şi Democrit. Acesta susţine că corpusculii sferici indivizibili, din fire neputându-se opri niciodată, trag cu ei şi mişcă întregul corp.

Dar, la rândul nostru, vom întreba de nu cumva aceiaşi corpusculi pricinuiesc şi încetarea mişcării. Cum o vor face, este greu sau chiar imposibil de spus. În genere pare evident că sufletul nu mişcă în acest mod fiinţa vie, ci după prealabilă alegere şi după o gândire[85].

În acelaşi mod argumentează şi Timaios, tratând despre natu-

ră, că sufletul pune în mişcare corpul[86]; prin faptul că se mişcă pe sine urmează că el mişcă şi corpul, deoarece e împletit cu el. Alcătuit fiind într-adevăr din elemente şi, împărţit după numere armonice, ca să aibă în sine un simţământ înnăscut de armonie, şi pentru ca Universul să fie purtat armonic, <Demiurgul> a încovoiat direcţia liniei drepte într-un cerc şi apoi, despărţind cercul unic în două cercuri care se ating în două puncte, a împărţit pe unul din cercuri în alte şapte cercuri, pentru ca 407 a mişcările sufletului să fie identice cu mişcările cerului[87].

Mai întâi este neîntemeiată afirmaţia că sufletul este o mărime[88]; într-adevăr e evident că <Timaios> ţine să arate că sufletul Universului este de acelaşi fel ca şi aşa-numitul Intelect. Dar sufletul senzitiv nu e aşa, nici cel apetitiv. Căci mişcarea acestora nu este un circuit. La rândul său, Intelectul este unic şi continuu ca şi cugetarea, iar cugetarea se identifică cu suma cugetărilor. Acestea alcătuiesc o unitate în desfăşurare ca şi numărul, dar nu ca o mărime. De aceea nici intelectul nu este continuu în acest sens, ci fie neformat din părţi, fie continuu, dar nu ca mărime. Căci, cum oare va putea el cugeta dacă este mărime? Oare <atingând>[89] cu întregul, sau chiar numai cu vreuna din părţile lui, părţi înţelese în raport cu mărimea sau cu un punct, dacă trebuie să-l numim şi pe acesta o parte[90]? Aşadar, dacă ar face-o prin raport la un punct, iar acestea sunt infinite, e evident că niciodată nu va ajunge să le parcurgă pe toate, iar dacă o face după mărime, va cugeta de multe ori, sau de infinite ori, acelaşi lucru. Dar e clar că poate şi să gândească ceva numai o dată.

Pe de altă parte, dacă e de ajuns să atingă un obiect cu una din părţile sale, de ce trebuie să se mişte în cerc sau să aibă neapărat mărime? Iar dacă e necesar să cugete atingând obiectul cu tot cercul său, ce rost mai are atunci atingerea cu părţile sale? Apoi, cum va cugeta Intelectul divizibilul prin nedivizibil sau nedivizibilul prin divizibil? Căci ar fi necesar ca Intelectul să fie tocmai acest cerc[91]. În adevăr, cugetarea este mişcarea Intelectului, precum rotirea e mişcarea cercului. Aşadar, dacă cugetarea este o rotire şi intelectul ar fi cercul a cărui mişcare circulară ar fi [tocmai cugetarea]. De altminteri, ce va cugeta el

neîncetat? Căci trebuie să cugete ceva, dacă mişcarea în cerc este eternă[92]. Încă există limite ale cugetărilor practice – căci toate îşi au un scop în afară de ele – iar preocupările teoretice sunt limitate de asemenea prin concluzii. Orice desfăşurare de gânduri este o definiţie sau o demonstraţie[93]. Demonstraţia porneşte de la un principiu şi are, oricum, un scop: silogismul sau concluzia; şi chiar dacă nu ajunge la sfârşit, în orice caz nu se întoarce din nou la principiu, ci, asociindu-şi neîncetat un termen mediu şi un extrem, înaintează în linie dreaptă[94], pe când mişcarea în cerc se întoarce iarăşi la principiu. Cât despre definiţii, toate sunt limitate. Apoi, deoarece mişcarea în cerc este aceeaşi în repetate rânduri, intelectul va trebui să cugete deseori acelaşi obiect. În acest caz, cugetarea se aseamănă mai mult cu un repaus sau o stare pe loc decât cu o mişcare; acelaşi lucru se petrece şi cu silogismul[95]. Dar, ceea ce nu se desfăşoară uşor, ci silit, este o nefericire. Dacă însă mişcarea nu reprezintă firea sufletului, înseamnă că el s-ar mişca împotriva naturii sale[96]. Şi apoi îi este trudnic şi să fie îmbinat cu corpul, neputând să se elibereze, ba chiar e o stare de evitat, dacă e mai bine pentru intelect să nu fie cu corpul, cum se spune de obicei şi cum sunt mulţi chiar convinşi[97]. Pe de altă parte, este nelămurită şi cauza care face ca cerul să se mişte circular[98]; în adevăr, nici firea sufletului <său> nu poate fi cauza mişcării circulare, căci el se mişcă astfel numai accidental, nici corpul său nu e cauza acestei mişcări, ci mai curând sufletul <e cauză de mişcare> pentru el[99]. Dar nici nu se spune că mişcarea circulară e mai bună; tocmai de aceea ar fi trebuit ca Dumnezeu să facă sufletul să se mişte în cerc, pentru că ar fi mai bine pentru el să se mişte, decât să stea pe loc, şi anume să se mişte astfel decât într-altfel.

Totuşi, deoarece o astfel de cercetare e mai proprie pentru alte studii[100], deocamdată s-o lăsăm deoparte. Un lucru e nelalocul său şi în acea argumentare şi în cele mai multe despre suflet. Susţinătorii lor unesc, ba chiar introduc sufletul înăuntrul corpului, dar nu apreciază anume care e cauza acestei uniri şi cum urmează să se înfăţişeze corpul[101]. Şi totuşi s-ar părea că acest lucru este necesar, fiindcă tocmai din cauza acestei

comuniuni unul lucrează, iar celălalt suferă, şi acesta este pus în mişcare, iar celălalt pune în mişcare. Iar o reciprocitate de acest fel nu se stabileşte între noţiuni luate la întâmplare. Totuşi aceştia se mulţumesc să spună numai ce fel de calităţi are sufletul, dar despre corpul care-l va primi nu mai precizează nimic, ca şi cum ar fi posibil, cum spun miturile pitagoreice, ca orice fel de suflet să îmbrace orice fel de corp [opinie absurdă]. Căci doar e clar că fiecare lucru îşi are un aspect şi o formă proprie. Ei însă se exprimă ca şi cum ar spune cineva că arta construcţiei pune în joc flautele; căci arta trebuie să se folosească de instrumente, aşa cum se foloseşte sufletul de un anumit corp.

<Critica teoriei despre suflet ca armonie şi ca număr auto-motor>.

4. S-a mai transmis şi o altă opinie despre suflet, cu nimic mai puţin convingătoare pentru mulţi decât cele discutate, oferind argumente drept justificări[102] şi pentru dezbaterile desfăşurate în public. Susţinătorii acestei opinii numesc sufletul o specie de *armonie*, căci şi armonia <zic ei> este o fuziune şi o sinteză de contrarii, după cum şi corpul este alcătuit din contrarii[103].

[Totuşi armonia este un raport între entităţi contopite sau o sinteză, pe când sufletul nu e posibil să fie nici una din acestea două][104].

Apoi mişcarea[105] nu se naşte din armonie, dar tocmai sufletului îi atribuie toţi, aşa-zicând, în primul rând, caracterul miş-
408 a cării. Se potriveşte mai curând să ne referim la armonie când vorbim despre sănătate şi în genere despre calităţi corporale, decât despre suflet. Foarte clar se invederează acest lucru dacă cineva ar încerca să redea afectele şi activităţile sufletului printr-o armonie oarecare, fiindcă este greu să le armonizăm[106]. Apoi, dacă vorbim de armonie, avem în vedere două înţelesuri: în primul rând pentru mărimi, ne gândim la reuniunea lor când avem în vedere pe cele dotate cu mişcare şi poziţie şi când mărimile se ajustează astfel încât cele două părţi nu primesc

între ele nimic de acelaşi fel[107] şi de aici rezultă al doilea înţeles: proporţia obiectelor amestecate. Aşadar, din nici unul din cele două sensuri nu e motivată denumirea de armonie. Mai ales este foarte uşor de înlăturat părerea că sufletul e o sinteză a membrelor corpului, căci sintezele membrelor corpului sunt numeroase şi felurite. De la care membru al corpului izvorăşte, sau cum ajungem să ne convingem că este o sinteză intelectul sau chiar sufletul senzitiv, sau cel apetitiv? Tot aşa de absurdă este opinia că sufletul este o proporţie a acestui amestec[108], căci amestecul elementelor nu are aceeaşi proporţie dacă este vorba de carne sau dacă este vorba de os. Astfel ar urma ca să fie mai multe suflete potrivite cu corpul ca întreg, dacă toate părţile corpului constau din elemente combinate şi pe de altă parte, proporţia acestui amestec ar fi armonie, adică suflet. S-ar putea obiecta aceasta chiar lui *Empedocles*[109], căci el susţine că fiecare parte a corpului constă dintr-o proporţie <în amestecul acestora>. Oare, tocmai proporţia aceasta este sufletul, sau mai curând este cu totul altceva adăugat la aceste părţi[110]? Mai departe: oare „prietenia“ este însăşi cauza oricărui fel de amestec sau ea rezultă dintr-o anumită proporţie în amestec? Şi apoi, „prietenia“ este, oare, proporţia însăşi, sau altceva alături de această proporţie?

Astfel de dificultăţi prezintă părerile lui Empedocles. Iar dacă sufletul este altceva decât un amestec, de ce, oare, piere el odată cu fiinţarea trupească şi cu cea a celorlalte părţi ale fiinţei vii? Ceva mai mult: dacă totuşi fiecare dintre părţi nu are suflet şi dacă sufletul nu este proporţia amestecului, ce anume piere când sufletul dispare[111]?

Aşadar, din cele spuse este evident că nu e posibil nici ca sufletul să fie armonie şi nici să se rotească în cerc. Dar e posibil să fie pus în mişcare prin accident, cum am spus, şi chiar să se mişte pe sine, ca de pildă, să se mişte în acela în care se află, iar acesta să fie mişcat de către suflet. În nici un alt mod nu e cu putinţă ca el să se mişte în spaţiu[112].

Cu mai mult temei s-ar putea îndoi cineva despre el că se mişcă, dacă are în vedere fapte ca cele următoare.

408 b Zicem, de exemplu, că sufletul se întristează și se bucură, cutează și se teme, apoi că se mânie și că percepe și discerne. Toate acestea prezintă aparențe de mișcări. De aceea s-ar putea crede că sufletul se mișcă sau se bucură sau gândește. Dar această concluzie nu se impune cu necesitate. În adevăr, chiar dacă prea excelentă, întristarea, bucuria sau discernerea se prezintă ca mișcări[113] și fiecare din ele este un efect de mișcare, iar cauza mișcării provine de la suflet, ca de pildă, mânierea sau temerea, prin faptul că inima e pusă astfel în mișcare, iar discernerea sau printr-o lucrare de același fel sau prin altceva; unele din acestea[114] au loc prin deplasarea celor ce se mișcă, iar altele prin prefacerea lor (dar de ce fel sunt aceste părți și cum se mișcă ele, este o altă chestiune)[115]. Însă a afirma că sufletul e cel care se mânie este ca și cum s-ar spune că sufletul e cel care țese sau construiește. Căci ar fi mai corect să spunem, nu că sufletul se înduioșează, învață sau discerne, ci că omul le face prin suflet. Și nu înțelegem prin aceasta că în suflet se petrece o mișcare, ci că mișcarea ajunge câteodată până la el, altă dată că pornește de la el, ca, de pildă, simțirea când pornește de la obiecte anumite până la el, iar reamintirea de la el către mișcările sau către întipăririle rămase în organele de simțire[116].

Cât privește intelectul, el pare a se ivi înăuntrul lui ca o existență substanțială aparte și a nu se nimici. Căci s-ar putea pierde mai ales din pricina slăbiciunii la bătrânețe, dar în realitate acest fapt se petrece cu el ca și cu organele simțurilor. Dacă bătrânul ar primi un ochi corespunzător <funcției>, ar putea vedea ca și un tânăr. Așa că bătrânețea ne vine nu prin faptul că sufletul a suferit ceva, ci numai corpul purtător, ca în caz de îmbătare sau îmbolnăvire. La fel, gândirea, ca și reflectarea, se ofilesc din cauza ruinării înăuntru a unui organ oarecare, dar în sine el <intelectul> este neafectabil. În schimb, discernerea ca și iubirea sau ura nu sunt afecte ale aceluia <intelectului>, ci ale corpului care-l posedă, în măsura în care le posedă. De aceea, când acesta se distruge, nu mai are nici memorie, nici iubire. Aceste două însușiri nu erau ale intelectului, ci ale întregului compus, care a pierit. De bună seamă intelectul e ceva mai aproape de divin și nesupus afecțiunii[117].

Aşadar, că nu e cu putinţă ca sufletul să se mişte e clar din cele spuse aici. Iar dacă nu se mişcă în general, e evident că nu se mişcă nici prin sine însuşi.

Dar cu mult cea mai neraţională părere dintre cele spuse e afirmaţia că sufletul ar fi un număr care se mişcă pe sine[118]. Susţinătorii acestei păreri ajung la absurdităţi: mai întâi cele rezultând din ideea de mişcare şi îndeosebi afirmaţia că el ar fi un număr.

În adevăr, cum să putem concepe că o monadă <unitate> se 409 a
pune în mişcare, de către cine şi în ce fel, o dată ce este necompusă din părţi şi diferenţiată? Căci dacă e capabilă să provoace mişcare şi să sufere mişcare, trebuie să apară în ea o diferenţiere. Mai mult încă: de vreme ce se spune că o linie în mişcare dă naştere unei suprafeţe, iar un punct unei linii, atunci şi mişcările monadelor vor fi linii, fiindcă punctul este o monadă care are o poziţie, iar numărul sufletului, prin urmare, ar fi undeva şi ar ocupa o poziţie. Apoi, dacă dintr-un număr s-ar extrage un număr sau o monadă, ar rămâne un alt număr. Însă plantele şi multe dintre animale trăiesc chiar îmbucătăţite, ba chiar se observă că au suflet, acelaşi cu al speciei lor. S-ar putea crede că nu e nici o deosebire dacă le zicem monade sau corpuscule. Căci dacă din sfericulele lui Democrit ar rezulta puncte, dar ar rămâne neschimbat numai cuantumul lor, în aceasta va exista pe de o parte mişcător, iar pe de altă parte va fi ceva mişcat ca într-un „continuum". Fiindcă nu din cauza mărimii şi nici din cauza micimii lor se produce diferenţierea amintită, ci numai prin faptul că ele sunt o cantitate. De aceea e necesar să existe ceva să pună în mişcare unităţile <monadele sufletului>. Dacă însă, într-o vietate, sufletul este factorul motor, va fi şi în număr, aşa că nu factorul motor şi cel mobil va fi sufletul, ci numai factorul motor. Dar în fapt, cum poate fi el[119] o monadă? Căci ar trebui să dobândească o diferenţiere faţă de celelalte monade. Ce diferenţiere însă ar putea avea un punct monadic, afară de cea a poziţiei? Aşadar, dacă sunt diferite monadele din corp şi punctele, atunci monadele psihice[120] vor fi în acelaşi loc cu acestea. Căci, fiecare monadă va ocupa locul unui punct. Dar ce opreşte, dacă sunt două, să fie în acelaşi loc

infinit de multe? Căci acelea al căror loc nu e divizibil sunt şi ele însele indivizibile. Iar dacă, dimpotrivă, numărul sufletului este acelaşi cu al punctelor din corp sau dacă numărul punctelor din corp reprezintă însă şi sufletul, atunci de ce n-au toate corpurile suflet[121]? Căci se admite că în toate sunt puncte şi încă infinite. Apoi, cum e cu putinţă ca punctele să se desprindă de corpuri, de vreme ce liniile nu se divid în puncte?

<Critica teoriei sufletului ca număr şi ca format din elemente asemănătoare; unitatea lui>.

5. Rezultă, deci, după cum am spus, că <Xenocrates> ajunge într-o privinţă să spună acelaşi lucru ca şi filosofii care socotesc sufletul alcătuit din corpusculi fini, prin aceea că în
409 b altă privinţă se pronunţă ca Democrit, după care corpul este pus în mişcare de către suflet; părere proprie şi neconcordantă[122].

În adevăr, dacă sufletul se află împrăştiat în întregul corp dotat cu simţire, se impune să admitem că există două corpuri în acelaşi loc, dacă şi sufletul este un fel de corp[123]. Dar pentru cei care afirmă c-ar fi număr, urmează ca într-un punct să fie mai multe puncte sau ca orice corp să aibă suflet, dacă <sufletul> ia naştere ca un număr diferit şi cu totul altul decât punctele aflătoare în corpuri. Urmează deopotrivă că vieţuitorul este pus în mişcare de către număr, cum am spus că şi Democrit susţinea că vieţuitorul se mişcă. În acest caz, ce deosebire este dacă le numim „sfere mici“ sau „monade mari“ sau în genere monade în mişcare? În ambele cazuri e necesar ca vieţuitorul să se mişte pentru că acestea se mişcă. Deci pentru cei care împletesc[124] în aceeaşi noţiune mişcarea şi numărul rezultă aceste consecinţe şi multe altele de acest fel. Nu numai că o definiţie a sufletului este imposibil să se formuleze în acest fel, dar nici măcar <să fie socotit> un accident. Acest lucru e evident dacă cineva s-ar strădui să lămurească prin această definiţie afectele şi lucrările sufletului ca, de exemplu: raţionamentele, percepţiile, plăcerile, suferinţele şi altele de acest fel. De bună seamă, cum am spus mai sus, nu e uşor nici măcar să le conjecturăm pornind de la aceste ipoteze[125].

Dintre cele trei moduri transmise până la noi, prin care cei vechi definesc sufletul unii l-au învederat ca factorul motrice prin excelenţă, prin faptul că se mişcă pe sine, alţii ca pe cel mai subtil corp sau ca pe cel mai necorporal dintre toate. Nedumeririle şi contradicţiile acestor două opinii le-am discutat în linii mari până acum. Rămâne să analizăm pe ce se întemeiază cei ce susţin că sufletul se compune din elemente[126]. Aceştia afirmă într-adevăr că sufletul e astfel structurat spre a putea să perceapă realităţile şi să cunoască pe fiecare, dar rezultă de aici necesar să întrunească multe argumentări inacceptabile pentru raţiune. Aceştia stabilesc că sufletul distinge prin asemănător pe asemănător aşezând sufletul la acelaşi rang cu obiectele[127]. Dar e evident că nu există numai elemente, ci şi multe altele, mai curând poate infinite ca număr: cele care rezultă din combinaţia dintre ele. Deocamdată să admitem că sufletul cunoaşte şi percepe din ce anume elemente constă fiecare obiect dintre acestea, dar prin ce va cunoaşte sau va percepe întregul, de pildă: ce este zeul sau omul, sau carnea sau osul? Tot aşa se poate spune despre oricare altul dintre compuse.

În adevăr, nu unindu-se în orice proporţie compun elementele pe fiecare din aceştia, ci într-o anumită proporţie şi sinteză, cum spune şi Empedocles despre os: „Însă pământul cel darnic se strânse-n vâlcele deschise; Două din cele opt părţi i-au venit de la Nestis lucioase; Patru din focul lui Hefest: ş-aşa se nasc albele oase“[128].

Deci nu-i de nici un folos prezenţa elementelor în suflet, dacă ele nu vor fi şi în anumite proporţii şi într-o sinteză. Va cunoaşte fiecare element pe cel asemenea lui, dar nu osul sau omul, dacă nu vor fi şi acestea în el. Că acest lucru e imposibil nu e nevoie să mai spunem. Cine oare se va întreba dacă în suflet există piatră sau om? Tot aşa despre ce e bine sau nu e bine. Acelaşi cuvânt se poate spune şi despre celelalte. Apoi, o dată ce noţiunea de fiinţă[129] se poate exprima cu multe sensuri - căci înseamnă câteodată substanţa individuală, alteori exprimă cantitatea sau calitatea sau oricare alta dintre categoriile diferenţiale – este adevărat sau nu că sufletul se va constitui din

toate[130]? Dar nu pare probabil ca elementele să fie comune tuturor[131]. Oare sufletul e alcătuit numai din câte fac parte din rândul substanţelor? Atunci cum poate el cunoaşte şi pe fiecare element dintre celelalte? Nu cumva vor spune că fiecare gen are elementele sale şi principiile proprii din care se compune sufletul? În acest caz, el va fi totodată o cantitate, o calitate şi o substanţă. Dar e imposibil ca din elementele cantităţii să rezulte o substanţă şi nu o cantitate[132]. Aceste consecinţe şi altele de acelaşi fel rezultă, pentru aceia care spun că sufletul e alcătuit din toate elementele. Este absurd să susţinem pe de o parte că ceea ce este asemănător nu poate suferi nici o afecţiune din partea asemănătorului, iar pe de altă parte că asemănătorul percepe pe asemănător, şi că asemănătorul cunoaşte prin asemănător. Căci ei socot simţirea o afecţiune sau o mişcare şi tot aşa cugetarea şi cunoaşterea.

De altă parte afirmaţia – de pildă a lui *Empedocles* – că orice se poate cunoaşte prin elemente corporale, cuprinde în sine multe nedumeriri şi greutăţi; în plus, acelaşi lucru se confirmă din ce este spus acum[133]. În adevăr, părţile din corpul vieţuitoarelor, care aparţin în totul pământului, ca oasele, tendoanele
410 b şi părul, se ştie că nu simt nimic, deci nu percep nici pe cele asemănătoare. Şi totuşi s-ar fi cuvenit să le perceapă[134]. Ceva mai mult: ar urma ca fiecăruia dintre principii să-i revină mai multă neştiinţă decât înţelegere, căci fiecare element va cunoaşte câte unul, dar pe cele mai multe nu le va cunoaşte, adică pe toate celelalte. Dar pentru Empedocles rezultă că tocmai Dumnezeu[135] este cel mai lipsit de înţelegere, căci numai el nu va distinge unul dintre elemente: ura, pe când fiinţele muritoare le cunosc pe toate [căci fiecare din ele e alcătuită din toate elementele][136]. Şi apoi, în genere, de ce oare n-au suflet toate realităţile, odată ce orice e neîndoios un element, fie că e alcătuit dintr-un singur element, fie că e din mai multe sau din toate? Căci e necesar ca fiecare să cunoască măcar un element, sau câteva, sau pe toate. Dar s-ar putea întreba cineva, de asemenea, care poate fi, oare, factorul lor unificator? În adevăr, elementele se comportă ca şi materia, însă hotărâtor este acel factor care le întruneşte, oricare ar fi el. Totuşi, este imposibil

ca ceva să fie mai puternic şi dominator asupra sufletului, şi în orice caz este mai puţin puternic decât intelectul. Căci e de la sine înţeles că el, prin natura sa, a luat naştere cel dintâi[137], şi că este, din natură, factor dominator <pe când> alţii susţin, din contră, că elementele sunt primele dintre realităţi.

Totuşi, toţi, atât cei care susţin că sufletul însuşi provine din elemente prin faptul că cunoaşte şi percepe prin simţuri realităţile, cât şi cei care îl consideră ca pe cel mai dotat cu mişcare, nu vorbesc astfel despre orice fel de suflet[138]. Căci nu toate fiinţele dotate cu simţire sunt mişcătoare, deoarece e evident că unele animale sunt stabile potrivit cu un loc anumit. Şi totuşi se pare că sufletul imprimă animalului numai mişcarea ca deplasare. În acest fel se pronunţă şi cei care admit că intelectul şi sufletul sensitiv provin din elemente. În adevăr, este evident că plantele trăiesc, cu toate că nu se bucură de mişcare ca deplasare[139] şi nici de senzaţie şi că multe dintre animale n-au gândire. Chiar dacă cineva ar admite şi acestea şi ar considera că intelectul este o parte a sufletului şi tot aşa şi puterea de simţire, totuşi n-ar putea să spună astfel în genere despre orice suflet şi nici despre vreun suflet, oricare ar fi el[140]. Aşa s-a întâmplat şi cu învăţătura cuprinsă în aşa-numitele[141] poeme orfice. Astfel, acestea spun că sufletul pătrunde prin inspirare[142] din Univers, adus fiind de curenţii vânturilor. Dar acest lucru nu e cu putinţă să se petreacă cu plantele şi nici cu unele dintre animale, deoarece nu toate respiră[143]. Faptul a scăpat din vedere adepţilor acestei învăţături. Chiar dacă trebuie 411 a să se admită că sufletul e compus din elemente, totuşi nu-i absolut necesar să fie din toate. E suficientă cunoaşterea uneia din cele două părţi ale unei contrarietăţi, ca să judecăm nu numai despre ea, dar şi despre cea contrarie[144]. De exemplu, cunoaştem linia dreaptă, dar odată cu ea şi pe cea curbă. Regula este criteriu pentru amândouă (însă curba nu e criteriu nici pentru ea, nici pentru linia dreaptă).

Dar sunt unii care susţin şi că sufletul este confundat cu Universul întreg[145]. De aceea poate *Thales* credea că toate sunt pline cu zei. Dar şi această opinie trezeşte unele nedumeriri. În adevăr, din care cauză, dacă sufletul constă în aer sau în foc, nu

dă naştere unei ființe vii, ci o face constând în amestecuri de elemente şi tocmai în acele elemente se arată a fi mai bun[146]. Ar mai putea pune cineva întrebarea: din ce cauză sufletul din aer este mai bun şi mai nemuritor decât cel din animale? În ambele cazuri însă, se ajunge la absurditate şi lipsă de logică. În adevăr, a denumi focul sau aerul vietăți este una dintre cele mai absurde opinii, iar a nu le recunoaşte că sunt vietăți, pe cele ce au suflet, este absurd. Dar se pare că ei sunt determinați să admită că există suflet în acestea, fiindcă întregul este de acelaşi gen şi Sufletul <universal>[147] este specific identic cu părțile lui, o dată ce, prin primirea a ceva din <Universul> înconjurător de către vietuitoare, acestea devin însuflețite. Iar dacă aerul când este împrăştiat e totuşi omogen, pe când sufletul e format din părți eterogene, o parte din aer e evident că va aparține sufletului, pe când o altă parte nu-i va aparține. Este deci necesar, sau ca sufletul să fie din părți identice, sau ca el să nu aparțină vreunei părți a întregului. Din cele spuse rezultă clar că nici cunoaşterea nu aparține sufletului pentru că e alcătuit din elemente, şi nici nu se poate afirma temeinic şi adevărat că sufletul e pus în mişcare.

Deoarece cunoaşterea aparține sufletului şi tot aşa senzația, opinia şi apoi dorința, voința şi năzuințele în genere, iar mişcarea ca deplasare la vietuitoare provine de la suflet ca şi creşterea, maturitatea şi micşorarea, – oare nu aparțin sufle-
411 b tului în întregul său toate acestea şi tot cu întregul lui cugetăm , percepem şi ne mişcăm, apoi pe toate celelalte le facem ori le suferim, sau cumva pe fiecare le facem cu anumite părți ale sufletului? Şi oare viața ființează numai în una din aceste părți sau în mai multe ori chiar în toate, sau există o altă cauză? De exemplu, unii spun[148] că el e divizibil, şi că o parte cugetă, iar altă parte doreşte. Prin urmare, ce oare menține la un loc sufletul, dacă e din fire divizibil[149]? Nu corpul, de bună seamă. Se consideră, dimpotrivă, că mai curând sufletul ține la un loc corpul. De exemplu, când sufletul iese, corpul îşi dă suflarea, şi putrezeşte. Dacă există vreun alt factor care face unitar sufletul, tocmai acela este suflet. Va mai trebui să cercetăm despre acela dacă el e unitar sau din mai multe părți. Căci dacă este unitar,

de ce n-ar fi de-a dreptul şi sufletul unitar? Iar dacă este divizat, raţiunea va căuta să ştie care este factorul susţinător şi tot aşa va merge raţionând la infinit[150]. S-ar mai putea pune o întrebare şi cu privire la părţile lui, ce potenţă are fiecare în corp. Fireşte, dacă întregul suflet susţine tot corpul, e natural ca şi fiecare dintre părţi să susţină ceva din corp. Dar acest lucru pare imposibil. Ce anume parte o va susţine intelectul şi anume cum, e greu chiar să ne închipuim.

În fine, este clar că plantele trăiesc chiar divizate ca şi, dintre vietăţi, unele insecte[151], ca şi cum părţile ar conţine acelaşi suflet ca specie, deşi nu ca număr. Căci, fiecare dintre părţi are simţire şi se deplasează un timp oarecare. Dacă ele nu dăinuiesc, nu e deloc surprinzător, fiindcă n-au organe care să le păstreze natura. Însă în aceeaşi măsură subzistă toate părţile, ca părţi ale sufletului, în fiecare dintre membre şi sunt specific identice, atât între ele, cât şi faţă de întreg[152], iar între ele se comportă ca nedespărţite, deşi sufletul, în întregul său, se prezintă ca divizibil[153].

Se pare că şi principiul <vital> din plante este un suflet[154], căci numai de un astfel de suflet se bucură atât animalele cât şi plantele; iar acest suflet e separat de principiul de simţire[155], şi fără acest principiu nici o fiinţă nu poate avea senzaţie.

CARTEA A DOUA

<Definiţia sufletului pe bază de analiză psihofizică>.

412 a 1. Cu cele spuse mai sus să fie încheiate discuţiile asupra doctrinelor tradiţionale despre suflet. Ne vom întoarce acum iarăşi ca şi de la început, încercând să definim ce este sufletul şi care ar putea fi cea mai cuprinzătoare definiţie despre el[1].

Noi afirmăm că substanţa e un gen anumit[2] între realităţi, iar din această substanţă o parte se prezintă ca materie, care în sine de altfel, nu este ceva determinat, o altă parte ca formă şi specie, potrivit căreia se şi poate vorbi de ceva determinat[3], în fine a treia se prezintă ca o îngemănare a celorlalte două. Materia este o potenţialitate, iar forma este o entelehie <realitate în act>[4] şi aceasta în două sensuri: de o parte cum ar fi ştiinţa, iar de alta cum ar fi contemplarea <a ceva prin ştiinţă în acţiune>. Substanţe se dovedesc a fi în primul rând corpurile şi dintre acestea cele naturale; căci acestea sunt principiile celorlalte[5].

Dintre corpurile naturale, unele au viaţă iar altele n-au. Numim viaţă capacitatea de hrănire prin sine, de creştere şi, în fine, de micşorare de la sine. Aşadar, fiecare corp natural, care participă la viaţă, se poate considera drept substanţă şi anume o substanţă compusă <organizată>. Deoarece însă corpul este şi ceva anumit înzestrat cu viaţă, corpul nu poate fi considerat suflet[6]. Căci corpul nu este din acelea ce se enunţă despre un subiect <ca sufletul>, ci mai curând este el însuşi substrat şi materie. *Sufletul este deci, cu necesitate, o substanţă în sensul de specie a unui corp natural care are viaţă ca potenţă.* Însă

substanţa este o entelehie <realitate în act>: aşadar, sufletul este realitatea în act a unui astfel de corp. Această entelehie se zice în două sensuri: una cum ar fi ştiinţă, şi alta cum ar fi contemplarea[7]. Dar e evident că sufletul este ca o ştiinţă. Căci tocmai în cadrul existenţei sufletului se desfăşoară şi somnul şi veghea, iar veghea corespunde cu contemplarea, pe când somnul cu posedarea ştiinţei, însă nu în act. Este însă anterioară ca naştere la acelaşi subiect, ştiinţa. De aceea sufletul este primordiala entelehie <realitate în act>[8] a unui corp natural care posedă viaţa ca potenţă. De acest fel poate fi numai un corp înzestrat cu organe[9]. Organe mai sunt şi părţile plantelor, însă cu totul simple, cum e frunza apărătoare pentru coaja 412 b fructului, iar coaja fructului pentru fruct. Rădăcinile sunt corespunzătoare gurii[10], căci ambele sug hrana. Dacă însă trebuie să rostim o definiţie generală despre orice fel de suflet, urmează că el este realitatea în act primordială a unui corp natural, înzestrat cu organe. De aceea nici nu e nevoie să cercetăm dacă sufletul şi corpul alcătuiesc o unitate[11], precum nu cercetăm dacă ceara e una cu chipul imprimat în ea şi nici în genere despre materia oricărui lucru şi a cui materie este. Căci deşi se zice în multe sensuri „unul" şi „a exista"[12], principalul lor sens este realitatea în act <entelehia>.

Am spus deci, în general, ce este sufletul. Este o substanţă anume cea potrivită cu raţiunea de a fi a lucrului. Aceasta înseamnă că este esenţă pentru un corp anumit[13] întocmai cum, dacă, de pildă, o unealtă ar fi un corp natural, să zicem o secure[14]. Esenţa ei ca secure ar fi tocmai substanţa ei, iar sufletul ar fi aceasta. Dacă însă substanţa <formală> ar fi separată de secure, n-ar mai fi secure, decât numai prin omonimie. Dar acum <securea> e secure. Căci sufletul nu este esenţa şi raţiunea de a fi a unui corp artificial de acest fel, ci a unui corp natural anumit, care cuprinde în sine principiul mişcării ca şi pe al stării pe loc.

Ceea ce am spus trebuie observat şi la părţile corpului. Dacă ochiul ar fi o vietate, văzul însuşi ar fi sufletul lui. Căci aceasta este substanţa ochiului ca raţiune de a fi. Ochiul însă este materia văzului, care lipsind nu mai este ochi decât prin omo-

nimie, cum este ochiul sculptat în piatră sau cel desenat. Ceea ce se petrece cu un membru al corpului trebuie să se considere pentru întreg corpul unui viețuitor. Căci așa cum se raportează partea la parte, la fel și întreaga simțire se raportează la întregul corp dotat cu simțire, întrucât el este așa constituit[15]. Însă nu corpul care și-a lepădat sufletul este virtual de așa fel încât să trăiască, ci numai acela care îl are în sine[16]. Iar sămânța și fructul sunt virtual un anumit corp. Așadar, întocmai ca actul
413 a tăierii securii și vederea în act, tot așa și veghea este o realitate în act, pe când sufletul este întocmai văzul și potența organului. În schimb corpul este ceea ce există ca potență. Și după cum ochiul este pupila împreună cu funcția văzului, tot așa aici sufletul și corpul sunt împreună o ființă vie. Așadar, este evident că sufletul sau anumite părți ale lui – dacă el ar fi natural alcătuit din părți – nu sunt separabile de corp[17]. Căci există și o realitate în act a anumitor părți la unele. De altfel, nimic nu le împiedică pe unele să existe separat, deoarece acele părți nu ființează ca entelehii, ale nici unui alt corp. Dar încă nu e clar dacă sufletul este o entelehie a corpului întocmit cum e cârmaciul pentru corabie. Noțiunea despre suflet să rămână, deci deocamdată, astfel definită și schițată.

<Argumentarea privitoare la definiția sufletului>.

2. Deoarece chiar din noțiuni neclare dar mai evidente se pot naște claritatea, și o noțiune închegată rațional mai proprie cunoașterii noastre, trebuie să ne străduim iarăși să îndrumăm în acest sens studiul nostru despre suflet. Căci vorbirea ce definește trebuie să învedereze *nu numai starea de fapt*, cum fac cele mai multe definiții, ci trebuie să corespundă și *cauza* și s-o pună în lumină[18]. De obicei, însă, termenii definițiilor sunt oarecum concluzii. De exemplu: ce este cvadratura? Egalitatea unui patrulater cu laturile egale cu un pătrat. Dar o astfel de definiție este exprimarea unei concluzii. Cine însă zice: cvadratura este aflarea mediei proporționale, exprimă și cauza obiectului definit.

Deci noi să spunem – reluând de la început cercetarea – că

însufleţitul se defineşte faţă de neînsufleţit prin viaţă[19]. Deoarece „a vieţui“ se exprimă în mai multe moduri chiar dacă ar fi implicat numai unul din acestea, vorbim de „vieţuire“ ca, de exemplu, intelectul, simţirea, mişcarea şi repausul în raport cu locul, în plus, procesul de hrănire, în fine, micşorarea, precum şi creşterea[20]. De aceea şi stăruie convingerea că toate vegetalele trăiesc. În adevăr, se observă că au în ele însele o capacitate şi un anumit principiu prin care îşi dobândesc creşterea sau micşorarea, în direcţii contrarii. În adevăr, ele nu cresc numai în sus iar în jos nu, ci în acelaşi fel în ambele aceste direcţii şi peste tot totdeauna[21] se hrănesc şi trăiesc până la capăt cât timp au putinţa să-şi apuce hrana. Este însă posibil ca această aptitudine[22] să fie independentă de celelalte, deşi celelalte nu pot fi independente de ea, cel puţin la fiinţele muritoare. Acest fapt este evident la vegetale, căci nici o altă putinţă nu aparţine sufletului lor. Aşadar, vieţuirea revine vieţuitoarelor de la acest principiu. Însă animalul îşi susţine 413 b
viaţa în primul rând prin simţire. Tocmai de aceea, despre fiinţele care nu se mişcă şi nici nu-şi schimbă locul, dar au simţire, spunem că sunt animale, nu că vieţuiesc numai[23]. Ca prim factor de simţire, toate au *pipăitul*. După cum puterea de hrănire poate să fie separată de simţul pipăitului, ca şi de orice altă simţire, tot aşa pipăitul <se poate separa> de alte simţuri. Numim putere de hrănire o astfel de parte din suflet la care participă şi vegetalele. În schimb, se observă că toate animalele au simţul pipăitului. Din ce cauză se petrece astfel fiecare din aceste două procese vom spune mai târziu[24].

Deocamdată să rămână precizat numai atât: că sufletul este principiul sus-numitelor facultăţi şi se defineşte prin acestea: hrănire, simţire, gândire, mişcare. Oare fiecare din acestea este suflet, sau o porţiune din suflet, şi, dacă este o porţiune, oare e de aşa fel încât să se deosebească numai după raţiune <ca funcţie>, sau şi prin loc[25]? Despre unele din acestea nu este greu să ne dăm seama, dar altele prezintă dificultăţi. Căci, după cum cu privire la plante se observă că unele trăiesc chiar îmbucătăţite şi cu părţile separate unele de altele, ca şi cum prin

realitatea lor în act, ar fi un singur suflet în fiecare plantă, dar prin potenţialitate o pluralitate, tot aşa vedem că se întâmplă şi cu privire la alte deosebiri ale sufletului în cazul insectelor, când acestea sunt tăiate[26]. În adevăr, fiecare din părţi are nu numai simţire, ci şi mobilitate, iar dacă au simţire, au şi reprezentare[27] şi dorinţă. Căci unde este simţire există şi durere, ca şi plăcere, iar unde sunt acestea e necesar să existe şi dorinţă. Totuşi, privitor la intelect şi la facultatea teoretică[28], nu e încă nimic clar, ci se pare că este vorba de un alt gen de suflet, şi numai acesta poate fi despărţit, ca eternul de pieritor. În schimb, la celelalte părţi ale sufletului e evident, din cele spuse, că nu sunt separabile, cum zic unii[29]. Însă este limpede că ele sunt diferite după raţiune <ca funcţie>. Căci a se deosebi prin factorul de simţire ca şi prin cel de opinie este tot atât cât se deosebeşte simţirea de opinie. Tot aşa există deosebire între fiecare din celelalte facultăţi menţionate mai sus. Ceva mai mult, unora dintre vieţuitoare le aparţin toate acestea, altora însă numai unele dintre ele, iar altora abia una singură. Tocmai acest fapt constituie deosebirea dintre vieţuitoare. Din ce cauză, va trebui s-o cercetăm mai târziu[30]. Asemănător este şi cazul cu privire la simţuri. Unele vieţuitoare le au pe toate, altele numai câteva, iar altele au un singur simţ, pe cel mai necesar: pipăitul.

Deoarece spunând „prin ce trăim şi prin ce simţim“, se înţelege deosebit[31] şi tot aşa „prin ce cunoaştem“ (uneori noi denumim „ştiinţă“, alteori „suflet“, căci noi spunem că ştim prin fiecare din aceste două), de asemenea şi „prin ce mijloc ne însănătoşim“, denumim, pe de o parte, ştiinţa sănătăţii, iar pe de alta, însănătoşirea unei anumite părţi a corpului sau chiar a întregului corp, iar dintre acestea, ştiinţa şi sănătatea reprezintă o formă, oarecum o specie şi raţiunea de a fi ca şi actul celui capabil a le primi, una a celui capabil de ştiinţă, iar cealaltă a celui ce poate fi însănătoşit (căci factorul eficient se dovedeşte a fi în cel ce suferă acţiunea şi e înrâurit prin ea[32]), şi deoarece sufletul e primordial acea entitate prin care trăim, simţim şi gândim ca atare, se poate spune că el este raţiunea de a fi şi forma, iar nu materia şi subiectul ei. În adevăr, dacă substanţa e

spusă în trei feluri, cum am arătat, dintre care unul este forma, altul materia și al treilea rezultanta amândurora, iar dintre acestea materia este potență iar forma entelehie, în fine, de vreme ce rezultanta ambelor e însuflețitul, nu corpul este entelehia sufletului, ci tocmai acesta este entelehia unui anume corp[33]. Și de aceea pe bună dreptate gândesc cei care sunt de părere că sufletul nu există fără corp și nici nu este un fel de corp[34].Adică el nu este corp, dar ține de un corp și de aceea se află într-un corp, și încă într-un corp de o anumită conformație[35], dar nu în sensul cum spuneau înaintașii, care îl adaptau unui corp, fără să determine în care și în ce fel de corp, deși se observă că nu orice lucru primește la întâmplare pe oricare <substanță>. Astfel se petrec lucrurile și după rațiune. Căci entelehia fiecărui corp se ivește firesc în cel ce există virtual <cu o potență>, deci cu și în materia proprie lui. Din acestea deducem, deci, clar că <sufletul> este o entelehie specifică și rațiunea de a fi a ceea ce are o potență <virtualitatea> de a fi într-un fel anumit.

<Puterile sufletești la diferite viețăți>.

3. După cum am spus[36], dintre facultățile sufletului, cele de care am vorbit aparțin toate unor anumite ființe, altora doar unele, în fine unora numai una singură. Am denumit potențe <facultăți> pe cea *nutritivă, doritoare, senzitivă, de mișcare din loc, de gândire*. Plantelor le aparține numai cea nutritivă, iar altor ființe, pe lângă aceasta și cea senzitivă. Iar dacă ele au pe cea senzitivă o au și pe cea doritoare. Dorința cuprinde și 414 b
impulsul și pornirea, <îndrăznirea> și năzuința[37]; iar toate animalele au unul singur dintre simțuri: *pipăitul*. Dar cine are simțire, are plăcere și durere, simte atât plăcutul cât și durerosul, iar cine le are pe acestea are și dorința, căci aceasta este impulsul către obiectul plăcut. În plus, au și simțirea hranei, căci atingerea hranei este o senzație. În adevăr, toate animalele se hrănesc cu alimente uscate și umede, calde și reci, iar simțul pentru acestea este *pipăitul*. (Numai accidental simțirea altor

obiecte este simţire de hrană[38], căci la hrănire nu contribuie cu nimic nici sunetul, nici culoarea, nici mirosul, pe când gustatul <unui suc> este un fel de pipăire.) Foamea şi setea sunt dorinţi; foamea este o dorinţă de ceva uscat şi cald, iar setea de ceva rece şi umed.

Desfătarea gustării ţine de acestea. Dar despre ele trebuie să ne lămurim mai târziu; deocamdată să ne mulţumim cu atât: animalele care au pipăit au şi dorinţă. Nu e clar, că au putinţa de a-şi reprezenta, dar va trebui să revenim mai târziu[39]. Pe lângă acestea unora le aparţine şi mobilitatea, iar altora chiar putinţa de a gândi şi apoi intelectul, ca de pildă oamenilor, de nu cumva mai există o altă fiinţă asemănătoare sau chiar de un rang superior.

Este evident, prin urmare, că într-un mod asemănător putem obţine o noţiune unică despre suflet[40] cum obţinem una despre o figură geometrică; căci aci nu există o altă figură în afară de triunghi şi de celelalte cum nici acolo nu există un altfel de suflet, alături de cele de care am vorbit. S-ar putea formula o noţiune generală pentru figurile geometrice, care se va armoniza cu toate, dar nu va fi proprie pentru nici o figură anumită. La fel se poate formula una şi cu privire la sufletele amintite mai sus. De aceea ar fi ridicol să căutăm o noţiune generală, atât la acestea cât şi la celelalte, care nu va fi o noţiune proprie nici uneia dintre realităţi, şi neţinând seama de specificul propriu şi neseparabil, să lăsăm deoparte aşa ceva <calitatea care-i redă specificul>. La fel stă cazul cu noţiunea despre figurile geometrice ca şi cu cea privitoare la suflet. Totdeauna, în ceea ce se înseriază, e cuprins virtual ceea ce precede, atât la figurile geometrice cât şi la fiinţele însufleţite, cum într-un pătrat e triunghiul, iar în facultatea simţirii e implicată cea de hrănire. Aşadar, trebuie să examinăm de la caz la caz, de ce specie e sufletul fiecăruia, de pildă, cel al plantei, al omului sau al vietăţii inferioare. Trebuie să cercetăm din ce cauză se înseriază ele astfel, unele după altele[41]. Căci fără facultatea de hrănire nu există nici cea de simţire, dar cea de hrănire e separată de cea de simţire, de pildă la plante. Apoi, fără pipăit nu există nici unul din celelalte simţuri, dar simţul pipăitului există şi fără celelalte.

În adevăr, multe dintre animale n-au nici vedere, nici auz, nici simţul mirosului[42]. Dintre fiinţele dotate cu simţire unele au facultatea mişcării, iar altele nu o au. La urmă şi în cel mai mic număr vin la rând cele care au *judecată* şi *gândire*. Fiinţele pieritoare care au judecată au şi pe toate celelalte, dar nu toate din cele ce au câte o facultate din acestea au şi judecată, ba unele n-au nici măcar reprezentare, pe când altele trăiesc numai mulţumită acesteia. Intelectul teoretic va face obiectul unui alt studiu[43]. Este de la sine înţeles că tocmai studiul asupra fiecăruia din aceste suflete este şi cel mai propriu, când vorbim despre suflet.

<Puterea de hrănire vegetativă>.

4. Este necesar ca acela ce-şi propune să-şi îndrumeze cercetarea spre aceste facultăţi sufleteşti, să înţeleagă esenţa fiecăreia dintre ele şi abia după aceea să urmărească particularităţile strâns legate de ele[44] şi apoi despre celelalte. Iar dacă este nevoie să spunem ce este fiecare facultate, de exemplu, ce este cugetarea, sau simţirea sau hrănirea, mai întâi încă trebuie să spunem ce înseamnă a cugeta şi ce înseamnă a percepe. Căci după normele cugetării noastre, faţă de capacităţi au întâietate activităţile şi faptele[45]. Iar dacă-i astfel, chiar mai înainte de acestea trebuie să observăm atent, obiectele lor cu privire la care mai întâi să ne orientăm, pentru aceeaşi cauză, adică: despre hrană şi obiectul sensibil, ca şi despre obiectul gândirii. Aşadar, mai întâi trebuie să vorbim despre hrană şi despre procreaţie[46].

În adevăr, sufletul hrănitor aparţine şi celorlalte fiinţe <afară de om>, căci este primordiala facultate şi cea mai comună a sufletului, prin care se susţine viaţa tuturor fiinţelor, şi tot ale lui sunt activităţile legate de procreare şi de digerarea hranei. În adevăr, aceasta e opera cea mai naturală pentru vietăţi, câte ajung la maturitate nemutilate sau cu reproducere automată: de a crea o fiinţă la fel cu sine[47], un animal un alt animal, o plantă o altă plantă, pentru ca să participe la eternitate[48] şi la divinitate pe cât e posibil pentru ele.

415 b În adevăr, toate năzuiesc spre acest scop şi în vederea acestuia lucrează tot ce lucrează, urmând legile naturii. Iar scopul este dublu: scopul <ultim> şi lucrul pentru care se face ceva[49]. Deoarece, aşadar, ele însele nu pot să participe la eternitate şi la divinitate în neîntreruptă continuitate, fiindcă nici una dintre cele pieritoare nu poate să se perpetueze, aceeaşi şi unică la număr rămânând, participă la aceasta fiecare cum poate, unul mai mult, altul mai puţin, şi nu durează el însuşi, ci ca şi el însuşi, nu unu la număr, ci unu ca specie. Sufletul este cauză şi principiu al corpului viu[50]. Aceste noţiuni se spun în multe sensuri. La fel şi sufletul este cauză potrivit celor trei caractere diferite. Căci şi ca punct de pornire al imboldului mişcării şi ca scop al acestei mişcări şi ca substanţă formală a corpurilor însufleţite, sufletul este cauză[51]. Că el e cauza de existenţă ca substanţă formală, e evident. Căci pentru toate cauza de existenţă este substanţa lor şi viaţa pentru vieţuitoare constituie însăşi raţiunea lor de a fi, iar cauza şi principiul acestora este sufletul. Apoi el este raţiunea de a fi sau entelehia a tot ce există ca potenţă. Aşadar, devine limpede că sufletul este cauză şi totodată ca scop final[52]. Căci după cum intelectul acţionează în vederea unui scop, în acelaşi fel lucrează şi natura, căci tocmai acesta este scopul ei. Aşa este sufletul în animale, şi anume sufletul după natură. Căci toate corpurile naturale sunt organe ale sufletului şi aşa cum sunt ale animalelor tot aşa şi ale plantelor, întrucât ele există în vederea sufletului. Însă scopul se înţelege în două sensuri: scop ultim şi scopul pentru ceva. Ceva mai mult: primul imbold[53] al mişcării în spaţiu porneşte tot de la suflet, totuşi nu toate vieţuitoarele au această [illegible]enţă. Pe de altă parte, alterarea, ca şi creşterea, există întrucât pornesc de la suflet, căci senzaţia pare că este un fel de alterare[54], pentru că nici o fiinţă care e dotată cu suflet n-are senzaţie. Acelaşi lucru se petrece atât cu creşterea, cât şi cu micşorarea. Căci nimic nu scade şi nu creşte în mod natural dacă nu e hrănit, şi nu se hrăneşte nimic care nu e înzestrat cu viaţă. Însă Empedocles nu se exprimă corect adăugând că creşterea se petrece la plante prin formarea rădăcinilor în jos, pentru că este atras pământul din ele în acest fel, potrivit

naturii, iar în sus din cauză că focul se întinde, tot aşa, în 416 a
direcţia opusă. Aşa că el nu înţelege corect termenii de „sus“ şi „jos“, căci „sus“ şi „jos“ nu înseamnă acelaşi lucru pentru toate fiinţele, cum este în Univers[55], ci ceea ce este capul pentru animale sunt rădăcinile pentru plante, dacă trebuie să socotim organele ca diferite şi potrivite cu funcţiile lor. Pe lângă acestea, care e forţa care cuprinde împreună focul şi pământul, dacă ele sunt atrase în direcţii opuse? Se vor dezmembra, dacă nu va fi ceva care să împiedice aceasta. Iar dacă există ceva, apoi el este chiar sufletul, care este totodată şi cauza creşterii şi hrănirii.

Unii gânditori[56] sunt de părere că natura focului pur şi simplu este cauză a hrănirii şi a creşterii, deoarece numai el dintre corpuri <sau elemente>[57] se observă că se hrăneşte şi creşte. De aceea ar şi putea fi considerat ca factorul lucrător, atât în plante cât şi în animale. Dar este, oarecum, o cauză asociată[58], dar nu de-a dreptul cauză, ci mai curând sufletul e acel factor. În adevăr, creşterea focului merge la infinit, cât timp va exista materie arzătoare, pe când la toate cele ce fiinţează prin natură există o limită şi o raţiune a mărimii, ca şi a creşterii. Acestea sunt lucrări ale sufletului, iar nu ale focului şi mai curând pornesc de la raţiunea de a fi, iar nu de la materie.

Deoarece aceeaşi facultate a sufletului este totodată hrănitoare şi procreatoare[59], e necesar mai întâi să ne formăm o noţiune despre hrănire. Într-adevăr, facultatea se distinge de celelalte prin această lucrare. Se pare că un contrariu e cel care constituie hrană pentru contrariul său, dar nu înseamnă că orice contrariu este neapărat hrană pentru oricare, ci acelea dintre contrarii care îşi dobândesc nu numai naşterea unul de la altul, dar şi creşterea. Căci multe contrarii se produc unele dintr-altele, dar nu sunt toate mărimi, de exemplu ce este sănătos se produce din ce este bolnav. Dar se pare că nici acelea[60] nu constituie în acelaşi mod hrană unele pentru altele: iată, de exemplu, apa este hrană pentru foc, dar focul nu hrăneşte apa. Aşadar, la corpurile simple <elemente>[61] acestea <apa şi focul> par mai ales a fi, unul hrană, celălalt cel hrănit. Totuşi această părere lasă o nedumerire. Într-adevăr, unii spun că asemănătorul se hrăneşte

cu asemănătorul[62], şi pe aceeaşi măsură creşte, iar alţii, cum am spus, sunt de părerea opusă: că se hrăneşte contrariul din contrariu, deoarece asemănătorul nu suferă nici o afecţiune din partea unui asemănător, pe când hrana se transformă şi este mistuită; iar transformarea se săvârşeşte pentru toate în contrariul lor sau în ceva intermediar. Apoi hrana suferă ceva din partea celui hrănit, dar nu acesta din partea hranei, după cum nici constructorul nu suferă din partea materialului, ci acesta din partea lui. Constructorul trece, numai, la starea de activitate de la inacţiune[63]. Dar ce este, oare, hrana? Este ea un adaus care revine unei vietăţi în ultimul stadiu sau care îi revine în primul stadiu? Între acestea două există deosebire. Dacă ambele sunt alimente, dar unul e nedigerat, iar altul digerat, am fi îndreptăţiţi să socotim că hrănirea e şi de un fel şi de altul[64]. În măsura în care un aliment nu e digerat, se hrăneşte contrariul cu contrariu, iar dacă este digerat se hrăneşte asemănător cu asemănător. Aşa că e clar că, într-o măsură, şi unii şi alţii au dreptate, dar în altă privinţă n-au dreptate. Deoarece însă nici o vietate nu se hrăneşte dacă nu se bucură de viaţă, poate că corpul este ca însufleţit[65], aşa încât şi hrana contribuie la însufleţire şi acesta nu e numai un fenomen accidental. Este însă o deosebire între hrănire şi creştere. În adevăr, în măsura în care corpul însufleţit este o mărime, alimentul e susţinător al creşterii, iar în măsura în care fiinţa este un individ şi o substanţă, este hrană, căci hrana păstrează substanţa şi ea subzistă atât timp cât va fi hrănită; apoi <hrănirea> mai e şi factor al procreaţiei[66], dar nu a celui hrănit, ci a unuia asemănător cu cel hrănit. De bună seamă, substanţa fiinţei acestuia exista dinainte, căci nimic nu se generează pe sine însuşi, ci numai se păstrează. Urmează, deci, că un astfel de principiu al sufletului este o potenţă în stare să conserve corpul <primitor> aşa cum este[67], iar hrana îl pregăteşte pentru activitate. De aceea însufleţitul nu poate exista dacă e lipsit de hrană. Deoarece există trei factori deosebiţi <în hrănire>: fiinţa hrănită, mijlocul de hrănire şi factorul care-l hrăneşte, înseamnă că factorul care hrăneşte este sufletul primordial[68], pe când hrănitul este corpul care-l conţine, iar cu ce se hrăneşte este

hrana. Dar deoarece este just ca fiecare lucru să se numească după scopul său, iar scopul este procrearea unei ființe asemănătoare cu sine, se poate spune că sufletul primordial este tocmai cel ce procreează o ființă asemenea cu sine. Cât despre „mijlocul hrănirii“, el se înțelege în două feluri, ca și mijlocul de a cârmui o corabie, atât mâna cât și cârma, una fiind mișcătoare și mișcată, cealaltă pusă în mișcare. Pe de altă parte, orice hrană trebuie să ofere putința de a fi digerată, iar agentul care săvârșește digerarea este căldura. De aceea orice corp însuflețit are căldură[69]. Așadar, în linii largi, s-a spus până acum ce este hrana. Mai târziu va trebui să aruncăm o lumină mai largă asupra acestei chestiuni în tratate speciale[70].

<Despre senzație și percepere ca virtualitate și realizare>.

5. După ce am precizat acestea, să vorbim în general despre simțire în întregul ei. Senzația constă în faptul de a fi pus în mișcare și de a suferi o afecțiune, după cum am spus[71], căci e neîndoios că ea e un mod de prefacere. Unii spun și că ce este asemănător suferă din cauza celui cu care se aseamănă. Cum e acest lucru posibil și cum nu e posibil am spus-o în argumentă- 417 a
rile generale despre activitate și afecțiune[72].

Chestiunea prezintă o greutate și pentru care motiv nu se produce și o senzație a senzațiilor[73] și de ce, fără obiectele exterioare, <organele perceptive> nu nasc senzația, deși ele conțin foc, pământ și celelalte elemente pe care le înregistrează senzația prin ele însele, sau prin accidentele lor. Deci este evident că funcția de percepere există, nu ca o realitate activă, ci numai ca o potență. De aceea, ea este ca și un combustibil, care nu se aprinde de la sine fără sursa de aprindere, căci altfel s-ar arde pe sine și n-ar mai avea nevoie de a fi în act, foc fiind[74]. Deoarece numim simțirea în două sensuri (căci atât despre acela care aude și vede virtual zicem că aude și vede, chiar aflându-se în somn, ca și despre cel care în fapt le săvârșește), tot așa în două sensuri se poate înțelege și senzația, de o parte ca o virtualitate, de altă parte ca realizare. De asemenea și cu privire la obiectul

perceptibil prin simţuri există de o parte virtualitate, iar de alta realizare[75].

Aşadar, să vorbim mai întâi ca şi cum a suferi o senzaţie, a fi pus în mişcare şi a se afla în act ar fi una. Căci mişcarea este şi ea un mod de acţiune, dar unul nedesăvârşit, cum am spus cu alte prilejuri. Însă toate suferă ceva şi sunt puse în mişcare de un factor activ, care tocmai se află în act. De aceea lucrurile se petrec, într-o privinţă, ca şi cum ar suferi din partea unui asemănător, dar, în altă privinţă, ca şi din partea unui neasemănător, cum am spus[76]. La început e afectat ca neasemănător, dar după ce s-a produs afecţiunea, el devine asemănător.

Dar mai trebuie făcută şi diviziunea după virtualitate şi act <entelehie>. Căci acum vorbim în general despre ele[77]. Pe de o parte există, de pildă, un subiect ştiutor, cum am spune, despre un om că este ştiutor, pentru că omul face parte dintre fiinţele capabile de ştiinţă şi care stăpânesc o ştiinţă; pe de altă parte, este şi cazul să numim ştiutor pe cel care e stăpân efectiv pe gramatică. Însă fiecare din aceştia doi nu este capabil în acelaşi mod, ci unul pentru că genul şi materia sa[78] sunt de un anumit fel, iar celălalt, pentru că, îndată ce se hotărăşte, poate trece efectiv la starea de cunoaştere, dacă nu-l împiedică ceva dinafară. Al treilea este cel care de pe acum cunoaşte ceva, el fiind în act şi ştiind în totul că acest lucru este A[79]. Deci primii doi sunt ştiutori virtual, dar unul dintre ei devenind astfel prin învăţătură şi adesea schimbându-se deprinderea sa într-una opusă, iar celălalt pentru că de pe acum şi-a însuşit senzaţia respectivă sau gramatica, dar nu în act, trecerea în act făcându-se altfel[80]. De astfel, nici „suferirea“ nu este deloc simplă, ci câteodată este o distrugere cauzată de contrariul său, iar altă dată e mai curând o confirmare a factorului existent virtual, din partea celui ce se află în act <entelehie> şi-i este asemănător în felul în care e relaţia dintre potenţă de o parte şi entelehie de alta. Într-adevăr, prin contemplare în act se naşte cel care posedă ştiinţa; aceasta sau nu e nici o prefacere (căci adausul năzuieşte spre acelaşi lucru şi spre act) sau este un alt gen de schimbare. De aceea nu este bine să se spună despre subiectul

gânditor, când gândeşte, că se schimbă, după cum nu se poate spune astfel despre un constructor când construieşte. Aşadar, procedeul care pornind din starea de potenţialitate conduce spre act pe calea cugetării şi înţelepciunii, nu este just să aibă denumirea de „învăţare“[81], ci o altă denumire; pe când, despre cel ce învaţă pornind de la potenţă şi care dobândeşte ştiinţa de la cel ce se află în plin act şi îi predă, trebuie să afirmăm ori că nu suferă nici o afecţiune, cum am spus, ori că sunt două feluri de schimbări: trecerea către stările de privaţie şi <dimpotrivă> trecerea spre dobândirea unui caracter şi spre menirea firească[82]. Cea dintâi schimbare a fiinţei cu senzaţie provine de la procreator. De îndată ce se va naşte, fiinţa născută va avea oarecum percepere şi cunoaştere. Cât despre perceperea în act, ea corespunde cu contemplarea activă[83]. Totuşi e o deosebire, căci factorul care provoacă trecerea în act provine din afară: de la ceea ce se vede şi de la ce se aude, apoi tot aşa de la celelalte obiecte perceptibile. Cauza este că perceperea în act depinde de obiectele particulare ca şi de activitatea <omului>, pe când ştiinţa este a celor generale[84]. Acestea însă se găsesc oarecum, chiar în suflet. De aceea, gândirea stă în puterea lui, căci e necesar să existe un obiect perceptibil. Tot aşa stă lucrul şi în ştiinţele privind obiectele sensibile, deoarece cele sensibile sunt particulare şi aparţin lumii din afară.

Dar despre acestea va veni timpul să dăm lămuriri şi cu alt prilej[85]. Deocamdată să rămână stabilit doar atât: că ce am numit noi „existent virtual“ nu este simplu, ci odată apare ca şi cum am vorbi despre un copil că e apt pentru război, altă dată despre un om în vârstă, tot aşa stă lucrul şi cu fiinţa sensibilă. Deoarece însă deosebirea dintre aceste două stări nu e încă 418 a
denumită, dar s-a precizat despre ele că sunt diferite şi cum sunt diferite, e necesar să ne folosim de termenii: „a suferi“ şi „a se schimba“ ca de nişte numiri adecvate. Însă, fiinţa sensibilă ca potenţă este întocmai unui sensibil în act, <entelehie>, după cum s-a spus[86]. Aşadar, este supusă afecţiunii întrucât nu este asemănătoare, dar după afecţiune devine asemănătoare şi este ca şi cel care l-a înrâurit.

<Obiectele simţurilor şi particularităţile lor>.

6. Despre fiecare simţ trebuie să discutăm mai întâi considerând obiectele sensibile. „Sensibil“ se spune în trei înţelesuri, dintre care în două le afirmăm sensibile „în şi prin ele însele“, iar într-unul sensibile accidental[87]. Dintre cele două, unul este sensibil specific fiecărui simţ, iar celălalt comun tuturor. Numesc specific pe cel care nu se poate percepe cu un alt simţ şi despre care nu e posibil să ne înşelăm, ca, de pildă, vederea unei culori, auzirea unui sunet şi înregistrarea unui gust. Pipăitul însă prezintă mai multe diferenţe calitative[88]. Totuşi fiecare simţ face deosebirea între obiectele respective şi nu se înşeală cu privire la culoare ori sunet, ci se poate înşela numai despre *ce* este şi *unde* este obiectul colorat, sau ce anume produce sunetul sau unde este el. <Natural>, astfel de obiecte sunt proprii câte unui simţ, sunt însă comune: mişcarea, repausul, numărul, figura, mărimea: căci acestea nu sunt proprii vreunui simţ, ci comune tuturor. De exemplu, o mişcare e perceptibilă atât prin pipăit, cât şi prin văz. În schimb, accidental se numeşte sensibilul dacă, de pildă, „cel alb“ s-ar zice că este fiul lui Diares[89]. Căci această culoare e percepută numai accidental, pentru că s-a întâmplat ca obiectul care se percepe să coincidă accidental cu albul. De aceea cel ce percepe nu suferă nimic din partea obiectului perceput ca atare <ca fiul lui Diares>. În schimb, la sensibile în sine, caracterele proprii sunt cele perceptibile şi tocmai pentru acestea este din natură raţiunea de a fi a fiecărui simţ.

<Despre văz şi obiectele vizibile>.

7. *Văzul* este, desigur, simţul vizibilului[90]. Este mai întâi vizibilă culoarea şi încă ceea ce se poate exprima prin descriere, dar lipseşte <încă> un termen propriu[91]. Ceea ce spunem se va lămuri din ce în ce mai mult, pe măsură ce vom înainta în expunere.

Vizibilul este, de bună seamă, culoare[92]. Acest lucru se petrece în cazul vizibilului „în sine“, dar în sine nu în sensul unei exprimări în abstract, ci pentru că are în ea însăşi cauza

vizibilităţii. Orice culoare este un factor care pune în mişcare transparenţa în act şi aceasta este însăşi natura ei[93]. De aceea, 418 b
nu există vizibil fără lumină, ci orice culoare proprie unui obiect se vede numai la lumină. Aşadar, trebuie să vorbim mai întâi despre lumină ce anume este. Ea este, de bună seamă, transparenţă. Transparent numesc eu ceea ce este vizibil, dar nu vizibil în sine, ca să spun pe scurt, ci printr-o culoare străină de el[94]. De acest fel sunt aerul, apa şi multe dintre solide. Căci nu întrucât e apă sau întrucât e aer sunt ele transparente, ci fiindcă există o anumită natură, aceeaşi în amândouă acestea (ca şi în corporalitatea veşnic superioară[95]). Lumina este realitatea în act a acesteia, a transparenţei ca transparenţă. Dar într-un loc în care aceasta există numai ca potenţă, acolo este şi obscuritatea[96]. Lumina este, oarecum, culoarea transparentului când transparenţa e actualizată de foc sau de ceva cum este el corporalitatea superioară, căci şi ei îi revine să fie unitară şi aceeaşi.

Deocamdată am spus ce este transparenţa şi ce este lumina, că nu e nici foc, nici, în genere, corp şi nici emanaţia vreunui corp (căci şi în acest caz ar fi tot un corp), ci prezenţa unui foc sau a unui element de acelaşi gen în sânul transparenţei. Căci nu e posibil să fie două corpuri în acelaşi loc[97], şi de asemenea că lumina se dovedeşte a fi contrariul întunericului[98]. Obscuritatea însă este tocmai privaţia din transparent a unui astfel de caracter. Aşadar, e evident că lumina este chiar prezenţa acestui caracter.

Atât Empedocles[99], cât şi oricare de aceeaşi părere, nu s-au pronunţat just spunând că lumina se transmite şi se întinde într-un anumit timp, între pământ şi sfera care-l înconjoară, dar nouă ne rămâne necunoscut acest fenomen. Însă această opinie este în contrazicere atât cu clarviziunea raţiunii, cât şi cu fenomenele. Fireşte, lucrul ar rămâne ascuns pentru un mic răstimp vederii noastre, însă ar fi să se spună prea mult că rămâne ascuns pentru toţi de la Răsărit până la Apus.

Subiectul ce primeşte culoarea este fără culoare, cel al sunetului fără sunet. Fără culoare este transparenţa ca şi nevizibilul sau greu vizibilul[100], cum e, de bună seamă, obscurul.

De acest fel este însă transparenţa, dar nu când este transparenţă în act, ci numai atât timp cât e transparenţă prin potenţă. Căci o aceeaşi natură este câteodată obscuritate, alteori este lumină. Dar nu toate sunt vizibile la lumină, ci se vede numai culoarea
419 a proprie a fiecărui obiect. În adevăr, unele nu se văd la lumină, dar la întuneric provoacă senzaţie ca obiectele aprinse şi care împrăştie lumină[101] (ele n-au o denumire cu un singur termen) precum câte o ciupercă, un corn,unele capete de peşti, solzii şi ochii lor. Dar nu se vede culoarea proprie a niciunuia. Din ce pricină se văd acestea va face obiectul unui alt studiu[102]. Deocamdată, este clar atât că tot ce se vede la lumină e culoarea, de aceea nici nu se văd obiectele fără lumină. Aceasta era însăşi esenţa culorii ca să fie factor care să pună în mişcare transparenţa în act.

Lumina este tocmai realizarea în act a transparentului[103]. E clară dovada acestui fapt: dacă cineva ar pune obiectul care are culoare chiar pe ochi, nu-l va vedea. Aşadar, culoarea pune în mişcare transparentul, de exemplu aerul, iar organul simţirii este pus în mişcare de către aer cu care e continuu[104].

Prin urmare, nu zice bine Democrit[105] susţinând că, dacă spaţiul intermediar ar fi gol, s-ar putea vedea clar pe cer chiar şi o furnică. Acest lucru este imposibil. Căci vederea se produce prin faptul că organul care simte suferă o modificare. Este cu neputinţă ca acest lucru să se producă de către însăşi culoarea[106] obiectului văzut. Rămâne, deci, că e provocată de către intermediarul său, aşa că e necesar să existe un intermediar. Dacă spaţiul intermediar e vid, nu numai că nu se va vedea exact, dar nu se va vedea absolut nimic.

Aşadar, pentru care cauză e necesar să se vadă culoarea la lumină, s-a spus. Dimpotrivă, focul[107] se vede în ambele cazuri: şi la întuneric şi la lumină şi chiar cu necesitate, căci transparentul tocmai prin el devine transparent[108].

Aceeaşi raţiune se impune şi cu privire la sunet şi la miros. Într-adevăr, nici unul dintre ele nu-şi realizează percepţia prin contactul cu organul de simţire, ci intermediarul este pus în mişcare de către exalarea mirositoare sau de sunet şi de către acest mediu este impresionat fiecare din cele două organe de

simţire. Dacă cineva ar aşeza obiectul sunător sau mirositor de-a dreptul pe organul de simţire nu se va produce nici o senzaţie. Cu privire la pipăit şi gust se petrece acelaşi lucru, dar nu e aparent. Pentru care pricină, se va vedea mai târziu. Intermediarul sunetelor este aerul...[109], la miros nu e denumit. Căci există un afect comun în aer ca şi în apă; cum e transparenţa pentru culoare, tot aşa pentru cel ce percepe mirosul, iar afectul[110] rezidă în amândouă aceste elemente. Doar e clar că şi animalele acvatice au perceperea mirosului. Însă omul, şi animalele de uscat care respiră, nu pot să miroasă dacă nu 419 b respiră[111]. Dar despre cauza acestui fenomen şi despre aceste vietăţi vom vorbi mai târziu[112].

<Despre sunet şi auz >.

8. Acum[113] să tratăm cu amănuntul mai întâi despre sunet şi auz. Sunetul se prezintă sub două aspecte: unul este sunet în act, iar altul ca potenţă. Despre unele lucruri spunem că n-au sunet, ca buretele şi lâna, despre altele însă că au, cum e arama şi apoi obiectele solide şi netede, căci pot emite sunete. Aceasta înseamnă că intermediarul dintre corpul sonor şi ureche poate transmite un sunet în act. Aşadar, sunetul în act ia naştere totdeauna de la un obiect către altul şi anume printr-altul, căci ceea ce îl provoacă este o lovire. De aceea este imposibil ca singur un corp să producă sunet, căci unul este lovitorul, altul este lovitul, aşa încât cel ce emite sunetul răsună din pricina altui corp, iar lovitura nu ia naştere fără o deplasare <de corpuri>. Însă, cum am spus, sunetul nu se produce prin lovirea oricăror feluri de corpuri. De pildă, lâna, când e lovită, nu produce nici un sunet, ci numai arama şi corpurile întinse şi goale în interior. Arama sună fiindcă e netedă, iar cele cavernoase, prin repercutare, repetă de multe ori sunetul primei lovituri, căci <aerul> pus în mişcare nu poate ieşi. Ceva mai mult: sunetul se aude în aer şi chiar în apă (însă mai puţin)[114]. Dar nici aerul şi nici apa nu sunt hotărâtoare, ci trebuie să se producă lovirea celor două corpuri tari între ele şi de aer[115]. Acest fenomen se produce când aerul lovit rezistă şi deci nu se risipeşte. De aceea răsună ori de câte ori este repede şi tare

lovit. Căci mişcarea corpului lovitor trebuie să o ia înaintea risipirii aerului[116], ca atunci când cineva ar lovi, continuând repede, o grămadă de grâu sau un muşuroi de nisip repede mişcat. Ecoul se produce când aerul, fiind compact, din cauză că-l închide vasul şi-l împiedică să se împrăştie, neîncetat se repercutează ca o minge. Se pare că totdeauna se produce ecou, dar nu e prins clar, deoarece cu sunetul se petrece ca şi cu lumina. În adevăr, lumina se reflectă şi ea neîncetat (căci altfel lumina n-ar putea să se împrăştie în toate direcţiile, ci în afara spaţiului luminat de soare, ar fi întuneric)[117], totuşi nu se reflectă întocmai ca de la apă sau aramă sau pe suprafaţa vreunui corp lucitor, aşa încât să arunce o umbră prin care ţărmurim lumina[118]. Se spune[119] pe bună dreptate că vidul este hotărâtor pentru auz, dar prin vid se înţelege aerul şi tocmai el este factorul care produce auzul, când este pus în mişcare compact şi unitar. Dar din cauza rarefierii lui[120], nu mai dă naştere sunetului, dacă obiectul lovit n-ar fi neted. Însă atunci
420 a <când acesta e neted> aerul devine unitar din cauza suprafeţei, fiindcă suprafaţa unui obiect neted este unitară.

Producător de sunet este, deci, ceea ce e în stare să pună în mişcare o masă compactă de aer, continuă până la organul auzului <urechii>. Urechii îi este înnăscut aerul[121]. Deoarece organul auzului e împresurat de aer, când se mişcă aerul din afară, e pus în mişcare şi cel dinăuntru. De aceea animalul nu aude prin orice parte <a corpului> apoi aerul nu trece prin orice parte, căci nu conţine aer în întregul său, decât numai partea care va fi iritată şi care redă sunetul[122]. Aerul în sine e nesunător din cauza rărimii. Dar când este împiedicat să se împrăştie, mişcarea lui devine sunet. Apoi aerul din urechi este aşa înrostuit ca să fie uşor mişcat[123], încât să resimtă exact toate variaţiile mişcării. De aceea auzim chiar în apă, pentru că ea nu pătrunde tocmai până la aerul care e organic unitar cu urechea, nici chiar în urechi din cauza sinuozităţilor. Dacă se întâmplă acest lucru, urechea nu aude, ca atunci când timpanul e vătămat; ca şi la vedere, când e vătămată corneea de la pupilă. (Dimpotrivă, este un semn că aude sau că nu aude, faptul că urechea răsună totdeauna ca un corn. Căci aerul din ureche are

totdeauna o mişcare proprie. Dar sunetul este străin şi nu e propriu urechii). De aceea se şi zice: „aude cu golul şi răsunetul urechii", căci noi auzim cu organul care posedă aerul său separat. Răsună, oare, obiectul lovit sau cel care loveşte? Şi unul şi altul, dar într-un mod deosebit[124]. În adevăr, sunetul este o mişcare a unui obiect care poate să se mişte în felul în care ricoşează nişte mingi de pe suprafeţe netede când le loveşte cineva. După cum am spus[125], nu răsună orice obiect, lovit sau lovitor, ca, de pildă, când un ac ar lovi alt ac, ci trebuie ca obiectul lovit să fie neted, încât aerul în masă compactă să fie refractat şi agitat[126].

Deosebirile dintre obiectele răsunătoare se arată prin sunetul în act[127]. Căci precum fără lumină nu se văd culorile, tot aşa nici fără sunet nu se distinge tonul înalt sau cel grav. Aceste denumiri sunt împrumutate prin metaforă din domeniul pipăitului. Căci sunetul ascuţit pune în mişcare simţirea, cu intensitate dar pentru scurt timp[128], iar cel grav pentru un timp îndelungat, dar câte puţin. Aşa că nu tonul ascuţit este repede şi cel grav încet, ci mişcarea tonului înalt se produce astfel din cauza iuţelii, iar a celui grav din cauza încetinelii. Faptul pare analog cu cel ce se petrece la pipăit cu un lucru ascuţit sau tocit, căci ascuţitul înţeapă oarecum, iar tocitul, să zicem aşa, apasă, din cauză că unul afectează în scurt timp, iar celălalt în timp îndelungat, încât rezultă că unul este iute iar celălalt încet. Să ne oprim aici cu discuţia despre sunet.

Vocea[129] este un sunet emis de un însufleţit, căci nici un neînsufleţit nu glăsuieşte, ci se zice numai prin asemănare că, de pildă, glăsuiesc flautul, lira şi toate cele neînsufleţite care, printr-o vibrare produsă de tensiune, emit un sunet, o melodie şi ca o vorbire[130]. Se pare că tot aşa stă lucrul şi cu vocea, căci are aceste proprietăţi. Multe dintre animale nu au voce, cum sunt cele fără sânge şi, dintre cele cu sânge, peştii. Şi acest lucru e uşor de înţeles, căci sunetul este rezultat din mişcarea aerului. (Aceia despre care se spune că au voce, precum cei din Achelous scot sunet prin bronhii sau printr-un alt organ asemănător)[131]. Vocea însă este sunetul emis de un vieţuitor, dar nu cu orice organ corporal. Deoarece, însă, orice lucru sună

dacă cineva loveşte ceva şi într-un anumit mediu, adică aerul, în mod logic pot glăsui numai fiinţele care inspiră aerul. Tocmai de aceea, natura se foloseşte de aerul inspirat în două lucrări[132]: de exemplu, de limbă şi pentru gustare şi pentru vorbire, dintre acestea gustarea fiind absolut necesară (de aceea şi aparţine celor mai multe vietăţi) iar comunicarea existând pentru buna stare, tot aşa natura se foloseşte de respiraţie ca să producă încălzirea necesară în interior (pentru ce e necesară, se va spune în alte studii[133]) şi pentru voce, ca să-şi menţină buna stare[134]. Pentru respiraţie organul este laringele[135]. Acest organ al corpului există spre ajutorul plămânului, căci datorită acestuia, animalele pedestre au mai multă căldură decât celelalte[136]. În primul rând regiunea din jurul inimii are nevoie şi de respiraţie. De aceea e necesar ca aerul să pătrundă în interiorul celui ce respiră. Aşadar, vocea este lovirea aerului, inspirat de către sufletul din aceste părţi, de ceea ce se numeşte trahee. Căci nu este voce orice sunet produs de un vieţuitor, cum am spus[137] (fiindcă se poate emite sunet <nearticulat> chiar cu limba, ca, de pildă, gângavii), ci acela ce loveşte aerul trebuie să fie însufleţit[138] şi să aibă o anumită reprezentare. Doar vocea este un sunet <cu înţeles>; dar nu al aerului inspirat, ca tusea, ci cu acest aer loveşte pe cel ce se află în trahee, în calea ei. Dovadă că aşa este, e faptul că cel care inspiră sau expiră aer nu poate glăsui decât numai reţinându-şi respiraţia. Într-adevăr, cel care-şi reţine respiraţia, odată cu aerul inspirat, emite şi voce. Acum e clar de ce peştii n-au voce; căci n-au laringe. Şi n-au acest organ pentru că nu primesc aerul şi nu-l inspiră. Un alt tratat va urma asupra cauzei acestui fenomen[139].

<Despre miros şi obiectele mirositoare>.

9. Despre *miros*, ca şi despre obiectul mirosit, este mai greu de formulat o precizare decât despre cele expuse până acum, căci particularitatea mirosului nu e evidentă ca aceea a sunetului, a luminii sau culorii. Pricina e că simţirea aceasta n-o avem ascuţită, ci mai slabă decât a multor animale[140]. Într-adevăr, omul are un miros slab şi nu percepe prin miros nici un

obiect din cele mirositoare, fără o senzaţie de suferinţă sau de plăcere, tocmai fiindcă nu există la el un organ mirositor cu precizie. Este bine ştiut că vietăţile cu ochi inerţi[141] percep de asemenea culorile şi că, pentru ele, deosebirile de culori nu sunt distincte decât prin reflexul însoţitor de teamă sau neteamă. Tot aşa se înfăţişează feluritele mirosuri şi pentru genul oamenilor. În adevăr, se pare că simţul mirosului are o analogie cu gustul şi tot aşa soiurile de gusturi sunt analoage cu ale mirosului[142]; în schimb, noi avem un gust mai precis, deoarece el nu e decât un fel de pipăit, iar omul are această simţire ca pe cea mai exactă. E drept că în celelalte simţuri e lăsat în urmă de multe animale, însă prin simţul pipăitului este îndeosebi superior cu mult celorlalte animale. De aceea şi este cel mai inteligent dintre animale. Dovadă este faptul că[143] şi în genul oamenilor există dotaţi sau nedotaţi, după cum este şi acest organ perceptiv, şi prin nimic altceva. În adevăr, cei cu carnea tare sunt nedotaţi în cele ale gândirii, pe când cei cu carnea moale sunt bine dotaţi[144]. Se mai adaugă şi faptul că, după cum e obiectul gustului – dulce sau amar – aşa sunt şi mirosurile. (Unele obiecte oferă chiar un miros şi un gust asemănător ca, de pildă, un miros dulce şi un gust dulce, iar altele dimpotrivă). Tot astfel există miros: acru, înţepător, acid şi gras. Dar, după cum am spus[145], deoarece mirosurile nu sunt bine distincte ca gusturile, primele au primit denumirile după acestea, prin asemănarea cu lucrurile. De pildă, dulce este mirosul şofranului 421 b
şi mierei, iar cealaltă senzaţie, cea amară e ca a cimbrului şi a celor de acelaşi fel. Acelaşi lucru se poate spune şi despre celelalte mirosuri. După cum auzul şi fiecare dintre simţuri, sunt unul cu privire la obiectul ce poate fi auzit sau nu, altul la cel vizibil sau nu, tot aşa şi mirosirea se referă la ce e mirositor sau nu[146]. Nemirositor este obiectul care nu poate avea absolut nici un miros, ca şi unul cu miros slab sau neprecis. Tot aşa se spune şi despre obiectul fără gust.

Pe de altă parte, şi mirosul se comunică printr-un intermediar[147], ca aerul sau apa, căci şi animalele acvatice se pare că percep prin miros, în aceeaşi măsură cele cu sânge şi cele fără sânge, precum şi cele din aer. Ba încă unele dintre ele[148] se

avântă de departe <asupra prăzii>, adulmecând hrana[149]. De aceea, e evident greu de răspuns dacă toate au un asemănător simț de mirosire; singur omul miroase numai când inspiră[150], iar dacă nu inspiră, ci expiră sau reține respirația, nu poate mirosi nici de departe nici de aproape, nici chiar de s-ar pune obiectul înăuntru, pe nară. De o parte faptul că obiectul pus de-a dreptul pe organul de simțire[151] rămâne neperceput, e comun tuturor simțurilor, de altă parte faptul că fără inspirație nu se percepe mirosul, e specific oamenilor. Lucrul devine clar pentru cei ce verifică. Deducem că animalele fără sânge, deoarece nu inspiră, ar putea avea o altă formă de simțire în afară de cele menționate. Dar acest lucru e de neadmis în cazul mirosului, căci perceperea unui obiect mirositor, fie că e urât mirositor, fie că e plăcut mirositor, e tot o mirosire. Apoi e clar că animalele pot fi otrăvite de mirosurile puternice de care e otrăvit și omul, de exemplu, mirosul de bitum, sulf și de altele de acest fel. Deci e necesar ca cele fără sânge să aibă simțul mirosului, chiar dacă nu inspiră aer.

E probabil, însă, că la oameni organul simțului acesta e deosebit de cel al celorlalte animale, după cum se deosebesc ochii umezi ai omului față de cei ai animalelor cu ochi inerți. Ochii lui au pleoapele ca o perdea protectoare, iar dacă nu le mișcă și nu le deschide, nu vede. Vietățile cu ochi inerți n-au o protecție de acest fel, ci ele văd de-a dreptul ce se întâmplă în 422 a transparență. Așadar, și organul de simțire olfactiv pentru unele viețuitoare este neacoperit, ca ochiul <inert al unui vietăți>, iar pentru ceilalți <ca oamenii> care primesc în ei aerul, organul are un înveliș care se deschide când inspiră aerul, deoarece se dilată arterele [illegible] porii[152]. Tocmai de aceea animalele care inspiră aer nu pot mirosi în apă. Este deci necesar ca ele să miroasă prin inspirare de aer, lucru imposibil de făcut în apă. Așadar, mirosul ține de un obiect uscat, după cum gustul ține de elementul umed, iar organul olfactiv este virtual așa[153] alcătuit.

<Gustul și pipăitul>.

10. Obiectul gustat este oarecum pipăit și tocmai aceasta e cauza că, pentru a fi perceput, nu-i nevoie de un intermediar

care să fie un corp străin[154], tot aşa nici pipăitul. Corpul în care există o umoare, ceea ce are gust, se află în umiditate ca într-o materie, iar el este un corp palpabil. De aceea, dacă am trăi în apă, am percepe dulcele din ea, dar perceperea nu ne-ar veni prin lichidul intermediar, ci prin faptul că gustabilul e amestecat cu umedul[155], ca la o băutură. Dimpotrivă, culoarea nu poate fi văzută în acest mod, ca rezultatul unui amestec şi nici prin emanaţii[156]. Aşadar nu există nici un intermediar la gustare, ci precum vizibilul este culoare, tot aşa gustabilul este o licoare. Însă nimic nu stârneşte senzaţia de gust afară de elementul lichid, dar el are umezeală în act sau în potenţă, ca, de exemplu, sărătura, fiindcă aceasta devine uşor fluidă, apoi e uşor solubilă în contact cu limba. Iar după cum vederea are ca obiect ceva vizibil sau nevizibil (căci deşi întunericul e de nepătruns, totuşi vederea îl discerne), ba chiar un obiect prea luminos (căci şi acesta devine nevizibil, dar în alt mod decât întunericul) şi după cum auzul are ca obiect zgomotul sau tăcerea, dintre care primul e de auzit iar cestălalt nu, ba chiar un sunet puternic cum era vederea unui obiect orbitor de luminos[157] (căci după cum un sunet slab este aproape de neauzit, tot aşa într-un sens unul tare şi violent), uneori numindu-se absolut invizibil (precum e ceva inaccesibil pentru alte simţuri), iar alteori nefiind vizibil din natură, ori fiind rău vizibil, cum spunem <privativ> despre o fiinţă că e fără picioare sau un fruct fără sâmbure[158], în acelaşi mod se comportă gustatul cu lucrul gustabil şi negustabil, adică,ca unul cu gust redus sau cu licoare slabă, sau care suprimă simţul gustului.

Ca principiu al gustului se dovedeşte a fi: potabilul ori nepotabilul. Căci ambele sunt, într-un sens oarecare, o băutură <o formă de gust>. Numai că ultima e rea şi suprimă senzaţia de gust, pe când cealaltă corespunde naturii sale. Potabilul este, de altfel, comun pipăitului şi gustului. Numai că, întrucât ceea ce se poate gusta este umed, e necesar totodată ca organul 422 b
senzitiv care-l percepe să nu fie umed în act, dar nici lipsit de potenţa de a primi în sine umedul[159]. Căci organul gustării suferă o afecţiune din partea obiectului gustat, ca atare. Aşadar,

este necesar să fie umezit obiectul care e în stare să se umezească, păstrându-şi natura, dacă el nu e umed în realitate, adică organul senzitiv al gustului. Dovadă e faptul că limba nu simte gustul nici când este cu totul uscată, nici când este prea umedă. Însăşi senzaţia tactilă <a gustului> ia naştere o dată cu umedul primar[160], ca atunci când cineva, pregustând o licoare cu gust puternic, ar trece să guste altceva. E cazul cu bolnavii, cărora li se par toate amare pentru că ei primesc senzaţiile cu limba încărcată cu o astfel de umiditate.

În ce priveşte speciile de gusturi, ca şi ale culorilor, sunt simple, căci sunt contrare unele altora: dulcele şi amarul; apoi de dulce ţine grasul, iar de amar, săratul. La mijloc între acestea sunt gustul amar, astringent, acru şi cel oţeţit[161]. Pe scurt, acestea se dovedesc a fi deosebirile dintre gusturi. Aşa încât ceea ce percepe gustul este virtual aşa[162], pe când gustatul este trecerea lui în act.

< Pipăitul şi obiectele pipăibile>.

11. Între obiectul pipăibil şi simţul pipăitului însuşi există acelaşi raport. În adevăr, dacă pipăitul nu este o simţire unică, ci de mai multe feluri, e necesar ca şi obiectele pipăibile să fie mai multe. Rămâne însă o nedumerire: dacă sunt mai multe simţuri ale pipăitului sau numai unul şi care este organul de percepere care săvârşeşte pipăirea obiectului pipăibil[163], de nu cumva e carnea, iar la alte vieţuitoare un organ corespunzător, sau nu, ci carnea este tocmai intermediarul, pe când organul primordial de percepere[164] este un altul, în interior.

Într-adevăr că orice simţire corespunde, pare-se, cu o singură contrarietate[165], aşa cum vederea percepe contrarietatea dintre alb şi negru, auzul pe cea dintre tonul înalt şi cel grav, iar gustul pe cea dintre amar şi dulce. Dimpotrivă, la pipăit există mai multe contrarietăţi: cald-rece, uscat-umed, tare-moale şi câte altele, de acelaşi fel. Se prezintă totuşi o soluţie a acestei nedumeriri care afirmă că şi la celelalte senzaţii sunt mai multe contrarii[166], ca, de pildă, la voce, nu numai tonul înalt şi cel grav, ci şi volumul şi slăbiciunea vocii, fineţea

şi asprimea ei şi altele de acest fel. Chiar cu privire la culoare există încă alte deosebiri de felul acestora. Dar, când vorbim de pipăit, nu este evident care anume este unicul obiect, cum e, de pildă, la auz sunetul.

Apoi <rămâne problema> dacă organul senzitiv este sau nu în interior, ci de-a dreptul însăşi carnea. <Pentru acest caz> nu 423 a
apare un indiciu clar faptul că senzaţia se produce o dată cu atingerea obiectelor[167]. În adevăr acum, dacă cineva prepară o membrană şi o înfăşoară în jurul cărnii, ea semnalizează senzaţia deopotrivă, de îndată ce cineva a atins-o[168]. Totuşi e clar că organul senzitiv nu se află în această membrană. Iar dacă membrana s-ar face una cu carnea, senzaţia va străbate prin ea încă şi mai grabnic. De aceea, o astfel de parte a corpului <carnea> pare că se comportă ca şi aerul care ar fi cuprins, învăluindu-ne natural. Căci am avea impresia că noi percepem cu un singur organ atât sunetul cât şi culoarea şi chiar mirosul, şi că văzul, auzul şi mirosul alcătuiesc, oarecum, o singură simţire. Dar acum, deoarece procesele prin care se produc <senzaţiile>[169] sunt despărţite de mediul prin care se produc, urmează că organele perceptive de care am vorbit sunt evident diferite unele de altele.

Dar cu privire la pipăit deocamdată acest lucru este neclar. De altfel e imposibil ca să consiste un corp însufleţit din aer sau apă[170], căci trebuie ca el să fie un corp solid. Rămâne că el este un complex din pământ şi din elementele pe care le reclamă carnea, şi orice alt organ asemănător[171]. Aşadar, e necesar *ca însuşi corpul să fie intermediarul pipăitului*, firesc solidar cu organul pipăitului, organ prin care se produce o pluralitate[172] de senzaţii.

Se vede că sunt mai multe senzaţii, dacă avem în vedere perceperea tactilă a limbii[173]. În adevăr, ea percepe toate modurile de pipăit prin aceeaşi parte, ca şi gustul. Prin urmare, dacă şi orice altă parte a cărnii ar percepe gustul, s-ar învedera că atât gustul cât şi pipăitul alcătuiesc o simţire unică. Acum însă, ele sunt două, deoarece nu există înlocuirea uneia prin cealaltă[174].

Cineva ar rămâne însă cu o nedumerire: deci ţinem seamă că orice corp are adâncime, adică are a treia dimensiune, iar dacă două corpuri la care există un alt corp intermediar, nu se pot atinge între ele. Întrucât fără corp nu există umiditate şi nici îmbinare cu lichid[175], necesar fiind <ca acel corp> să fie apă sau să aibă apă, şi dacă obiectele care se ating în apă, atunci când suprafeţele lor nu sunt uscate, au cu necesitate între ele apă de care sunt pline suprafeţele lor externe, dacă, deci, acest lucru e adevărat, este imposibil ca un lucru să se atingă de altul în apă. (Acelaşi lucru se petrece şi în aer, căci aerul se comportă cu cele ce sunt în el ca şi apa cu cele ce sunt în apă; dar acest fenomen ne rămâne încă mai ascuns nouă, după cum şi 423 b animalelor care se află în apă: dacă un corp udat se poate atinge direct de un alt corp udat). <Se pune întrebarea>: Oare perceperea prin simţuri se produce în acelaşi fel la toate vietăţile sau deosebit la unele de altele? După cum se pare, ar urma acum că gustarea şi pipăirea se produc prin atingere, pe când celelalte simţuri de la distanţă. Dar ultimul proces nu stă aşa, ci noi simţim tarele ca şi moalele prin alte corpuri, şi tot aşa un obiect sunător, vizibil sau mirositor. Unele sunt perceptibile de departe, iar altele de aproape, de aceea mediul scapă observaţiei noastre. În adevăr, noi percepem toate printr-un intermediar, dar la acestea <intermediarul> ne scapă. Totuşi, după cum am spus şi mai sus[176], chiar dacă am percepe toate lucrurile pipăibile prin membrană, fără să observăm că ea e la mijloc, am avea aceeaşi impresie ca acum în apă şi în aer. Ni se pare că le atingem direct şi că nu e nimic la mijloc.

Evident, pipăitul prezintă o deosebire de vizibil şi sunător, căci pe acestea . percepem prin efectul unui intermediar asupra noastră, pe când pe cele palpabile nu le percepem prin efectul unui intermediar, ci o dată cu intermediarul, cum simte cel lovit de lance prin scut, căci nu scutul străpuns a lovit omul, ci amândoi au fost simultan loviţi. În genere, în ce priveşte carnea şi limba aşa cum se comportă aerul şi apa faţă de vedere, auz şi miros, aşa par să se comporte fiecare din acelea faţă de organul perceptiv. Dacă organul de percepere atinge direct ceva, nu

poate avea loc simţire nici în primul caz, nici în al doilea[177], ca atunci când cineva ar aşeza un obiect alb direct pe suprafaţa ochiului. Astfel este evident că organul de simţire al pipăitului se află în interior[178]. Căci astfel fenomenul se va petrece la fel ca şi la celelalte simţuri. Dacă obiectele sunt aşezate de-a dreptul pe organul senzitiv, ele nu pot fi percepute, dar dacă sunt aşezate pe carne sunt percepute. Aşadar, carnea este intermediarul pipăitului.

Deci diferenţele <calitative> ale corpului ca corp, sunt perceptibile prin pipăit[179]. Numesc diferenţe pe cele care definesc elementele: cald-rece, uscat-umed, despre care am vorbit mai înainte în tratatul despre elemente[180]. Organul de percepere a lor e simţul pipăitului şi partea căreia dintru început îi revine pipăitul propriu-zis[181], este partea corpului cu potenţa acelei diferenţe. În adevăr, simţirea este, oarecum, o suferire. Aşa că factorul activ aşa cum este el în act, face să se producă 424 a
ceea ce era <numai> ca potenţă[182]. De aceea noi nu percepem un obiect egal de cald şi rece, sau aspru şi moale, ca organul senzorial, ci excesele acestora, întrucât simţirea este oarecum un grad mijlociu al contrarietăţii care rezidă în obiectele percepute. Tocmai prin acesta discerne obiectele sensibile, căci mijlociul are în sine facultatea discernerii fiindcă poate deveni, în raport cu fiecare extrem, unul dintre ei. În adevăr, după cum organul care va percepe albul şi negrul trebuie să nu fie în act nici unul din ele, dar ca potenţă poate fi ambele (cum este cazul şi cu celelalte organe senzitive), tot aşa la pipăit organul nu trebuie să fie nici cald nici rece. Apoi, după cum vederea era într-un fel, a vizibilului ca şi a nevizibilului şi tot aşa şi celelalte <simţuri> erau ale contrariilor, la fel este simţul pipăitului, al pipăibilului şi nepipăibilului. Este nepipăibil ceea ce posedă o diferenţă cu totul neînsemnată a lucrurilor de pipăit, cum e cazul cu aerul, sau excesele celor ce se pipăie, de felul celor ce au efecte distrugătoare[183].

Am încheiat expunerea mea în linii mari despre fiecare dintre simţuri.

<Relaţiile între organele senzoriale: modul lor de funcţionare>.

12. În genere, cu privire la orice fel de senzaţie, trebuie să reţinem că simţul este organul primitor al formelor senzoriale[184], fără materia lor, după cum ceara primeşte pecetea inelului, dar fără fierul sau aurul din el. (Primeşte întipărirea de la aur sau de la aramă, dar nu întrucât e aur sau aramă. În acelaşi mod şi simţirea fiecărui obiect suferă ceva sub impresia obiectului cu o culoare, un gust sau un sunet, dar nu cum e spus fiecare din acelea, ci după un fel anumit şi după raţiunea lui de a fi)[185]. Organul prim de simţire este acela în care rezidă o astfel de potenţă[186]. Aşadar, există identitate între lucrul simţit şi organ[187], dar esenţa lor e diferită. Căci ceea ce e simţit ar putea fi o mărime; dar nici esenţa organului, nici simţirea în sine nu sunt mărimi, ci numai o raţiune şi o potenţă a aceluia. Din acestea rezultă clar şi de ce anume excesele calităţilor sensibile distrug organele senzitive[188]. În adevăr, dacă intensitatea procesului este mai puternică decât poate suporta organul receptiv, se destramă raţiunea formală (ceea ce constituia simţirea însăşi), cum se strică şi armonia şi tonul, când coardele sunt prea puternic lovite. Tot aşa se explică de ce plantele n-au senzaţii, deşi au o parte de psihic[189] în ele şi suferă ceva din partea lucrurilor care le ating, căci şi ele au procese de căldură şi răcire. Pricina este că ele n-au un intermediar şi nici un principiu în stare să primească formele obiectelor sensibile, ci suferă o dată cu materia.

Rămâne întrebarea dacă poate suferi vreun lucru o afecţie din cauza mirosului, deşi n-are simţul mirosului, sau din cauza culorii, deşi nu e capabil să vadă. Tot aşa ne-am putea întreba şi despre celelalte senzaţii. Dacă însă mirosul este relativ la obiectul mirosirii, înseamnă că mirosul produce mirosirea, aşa încât nici o fiinţă din cele ce nu sunt în stare să miroasă nu poate suferi din partea exalării unui miros (acelaşi lucru se poate spune şi despre celelalte senzaţii) şi nici chiar dintre cele în stare să simtă, decât numai întrucât fiecare percepe mirosul[190]. Lucrul e deopotrivă limpede din următorul exemplu: nici

lumina sau întunericul, nici sunetul, nici mirosul nu exercită vreo acţiune asupra corpurilor, ci purtătorii lor, ca, de pildă, aerul, care, împreună cu trăsnetul, spintecă arborele[191]. Dimpotrivă, obiectele pipăibile ca şi cele gustabile exercită o acţiune[192], căci de n-ar fi astfel, care factor ar putea provoca o afecţie şi o alterare în substanţa lucrurilor neînsufleţite? Nu cumva exercită o influenţă şi obiectele celorlalte simţuri[193]? Sau atunci nu orice corp suferă din partea mirosului şi a sunetului, iar cele ce suferă sunt nedefinite ca formă şi neconsistente ca aerul, căci el are miros ca şi cum ar fi suferit o afecţie[194]. Deci, ce altceva este mirositul, dacă nu e suferirea unei afecţii? În adevăr, a mirosi este totodată a avea o senzaţie pe când aerul numai suferind ceva devine repede perceptibil.

CARTEA A TREIA

<Despre neexistenţa unui al şaselea simţ. Simţul comun şi funcţia lui>.

1. Că nu există un alt simţ în afară de cele cinci – adică acestea: văzul, auzul, mirosul, gustul, pipăitul –, s-ar putea încredinţa oricine din cele următoare[1]. Dacă există contact cu orice lucru de la care avem senzaţia, şi dacă avem efectiv o senzaţie (căci toate stările de contact ca atare ne sunt perceptibile prin contact), atunci este totodată necesar, dacă ne lipseşte o senzaţie, să ne lipsească şi organul respectiv de simţire[2]. Pe de o parte, obiectele pe care le percepem direct atingându-le, ne sunt perceptibile prin simţul pipăitului cu care suntem înzestraţi, pe de altă parte obiectele pe care le percepem prin medii şi nu direct, le percepem prin elementele simple, ca de exemplu, prin aer şi apă. Lucrul stă aşa încât, dacă sunt perceptibile printr-un singur mediu obiecte sensibile mai numeroase, felurite între ele după gen, atunci cel ce are un astfel de organ senzitiv trebuie să resimtă şi una şi alta, de pildă, dacă organul perceptiv constă din aer, şi aerul există ca mediu al sunetului, ca şi al culorii. Dar în cazul când există mai multe medii pentru acelaşi obiect, ca, de pildă, pentru culoare, atât aerul cât şi apa (căci ambele sunt transparente), urmează că şi cel ce are numai unul din aceste medii va putea percepe senzaţia de la orice obiect perceptibil prin amândouă mediile[3]. Însă, dintre elementele simple numai acestea două dau organe: aerul şi apa; de exemplu, pupila e formată din apă, organul auditiv din aer, iar cel olfactiv din amândouă, pe când focul sau nu există în nici unul, sau e comun tuturor, căci fără căldură nu

există nici un organ de simţire, pământul însă, sau nu participă la nici unul, sau este prin excelenţă combinat într-un mod propriu, în simţul pipăitului[4]. De aceea, ne rămâne să admitem că nu există nici un organ senzitiv în afară de cele constituite din apă sau aer. Dar pe aceste organe le şi au de fapt unele animale. Aşa că toate aceste senzaţii sunt inerente <animalelor> nevătămate şi nemutilate[5], căci chiar şi cârtiţa are, desigur, ochi sub piele. Aşadar, dacă nu există nici un alt corp <element> şi nici o stare care să nu provină din elementele corpurilor de aici din lumea noastră, nu poate să ne lipsească nici o simţire[6].

Dar că nici nu poate exista un organ senzitiv aparte, pentru toate cele pe care noi le percepem accidental prin oricare simţ[7]; de pildă <un organ> al mişcării, stării pe loc, figurii, mărimii, numărului, unităţii. În adevăr pe toate acestea le percepem prin mişcare[8] cum, de pildă, percepem, prin mişcare, mărimea; tot aşa şi figura, căci şi figura este un fel de mărime, iar starea pe loc se percepe prin lipsa de mişcare. Cât priveşte numărul, îl percepem prin negarea continuităţii şi prin termenii particulari, căci fiecare simţ percepe unitatea[9]. Aşadar, e evident că e imposibil ca pentru fiecare din afecţiile comune să existe câte un simţ specific, cum nu e nici pentru mişcare, căci va fi aşa cum în realitate, avem senzaţia de dulce prin vedere. Aceasta se întâmplă pentru că, având o percepere pentru amândouă, totodată le recunoaştem când ele coincid. Dacă n-ar fi astfel, n-am avea senzaţii comune decât accidental, ca, de pildă, pe fiul lui Cleon nu l-am distinge că e fiul lui Cleon, ci că e alb; dar alb s-a întâmplat numai <accidental> să fie fiul lui Cleon. Dar noi avem, evident, o percepere comună a celor sensibile, care nu e accidentală. Aşadar, nu există un simţ propriu pentru ele[10]. Căci nu le-am putea percepe nicidecum decât aşa cum s-a spus [că vedem pe fiul lui Cleon][11]. Simţurile percep reciproc calităţile specifice fiecărui simţ în parte în mod accidental, dar nu ca fiind ce sunt <în sine>, ci ca şi când ele ar alcătui o singură simţire, ori de câte ori se petrece simultan perceperea asupra aceluiaşi obiect[12], ca, de pildă, în cazul fierei că este 425 b
amară şi galbenă; căci nu ţine de un alt simţ ca să spunem că ambele proprietăţi <amarul şi galbenul> sunt una singură. De

aceea se şi înşeală <simţul comun> ca, de pildă, dacă obiectul e galben, îşi închipuie că e fiere[13].

S-ar putea pune întrebarea în ce scop avem mai multe simţuri şi nu unul singur[14]. Poate tocmai ca să ne scape mai puţin cele implicate, şi comune, ca, de exemplu, mişcarea, mărimea şi numărul. În adevăr, dacă ar exista numai simţul vederii, şi aceasta s-ar opri asupra albului, atunci cele comune ar scăpa mai degrabă observării noastre şi ne-ar părea că toate <proprii şi comune> sunt unul şi acelaşi lucru din cauză că se implică unele pe altele[15]; de pildă, apar deodată culoarea şi mărimea. Dar în realitate, deoarece chiar în alte obiecte sensibil diferite se constată calităţi comune, e evident că fiecare este ceva diferit.

<Al doilea şi al treilea rol al simţului comun>.

2. Deoarece noi simţim că vedem şi auzim, se impune ca cineva să simtă că vede, sau chiar prin simţul văzului, sau printr-un alt simţ[16]. Dar <în ultimul caz>, acelaşi simţ va înregistra vederea, ca şi culoarea obiectului. Aşa că, sau vor exista două simţuri pentru acelaşi obiect, sau unul şi acelaşi simţ se va resimţi pe sine însuşi. Apoi, dacă ar fi un al doilea simţ care-şi dă seama că vede, ar urma sau că va merge <astfel> la infinit, sau că acel simţ se va înregistra pe sine. Aşadar, acest lucru trebuie să i se pună în seamă[17], odată cu prima senzaţie. Dar se pune o întrebare: dacă perceperea prin simţul vederii este însuşi văzul, şi dacă se vede culoarea sau posesorul ei, atunci dacă cineva va vedea pe văzător înseamnă că şi văzătorul <propriu-zis> va avea şi culoarea dintru început[18]. Aşadar, este clar că perceperea prin vedere nu este un act de un singur fel, căci chiar când nu vedem, discernem prin simţul vederii atât întunericul cât şi lumina, deşi nu în acelaşi fel. Apoi şi văzătorul există ca susceptibil de a se colora. În adevăr, orice organ perceptiv e capabil să primească o senzaţie din partea unui obiect perceptibil fără participarea materiei lui. De aceea, chiar după îndepărtarea obiectelor percepute, persistă senzaţiile şi reprezentările în organele perceptive.

Realitatea în act a obiectului perceput şi a perceperii este aceeaşi şi una singură, dar esenţa lor nu e identică la ele[19], de pildă cum este sunetul în act şi auzul în act, căci se întâmplă ca acela ce are auz să nu audă şi cel ce poate emite un sunet să nu sune totdeauna. Dar când e în act factorul potenţial al auzului şi emite un sunet factorul care poate suna, atunci se săvârşeşte deodată şi auzul în act, ca şi sunetul în act, despre care cineva ar putea spune că pe de o parte este auzire, iar pe de alta e răsunare. 426 a

Dacă, într-adevăr, există mişcare <senzaţie> şi acţiunea ca şi afectul în cel înrâurit, e necesar ca sunetul şi auzul în act să existe în auzul potenţial, căci actul factorului capabil de acţiune şi de mişcare se iveşte în cel ce suferă <primitorul afecţiei>[20]. De aceea nu e necesar ca factorul motor <mişcătorul>, să fie pus în mişcare. Aşadar, actul factorului sonor este sunet sau rezonanţă, după cum al celui auditiv este auzitul <urechea> sau ascultarea. Căci cuvântul „auz“ se poate înţelege în două sensuri, ca şi cuvântul „sunet“[21]. Acelaşi raport există şi cu privire la alte simţuri şi obiecte sensibile. Căci după cum acţiunea ca şi efectul există în cel ce suferă şi nu în cel ce le săvârşeşte, tot aşa şi actul sensibilului ca şi actul celui capabil de senzaţie, rezidă în cel capabil de senzaţie. Dar pentru unele fenomene s-a dat nume dublu, de exemplu rezonanţă <proprietatea de a suna> şi „auzire“, iar pentru altele unul a rămas fără nume[22]. De pildă, se numeşte vedere actul de a privi, pe când actualitatea culorii e nenumită cum e şi cu „gustarea“, termenul activităţii organului gustativ, pe când actul obiectului gustat este fără denumire. Deoarece, însă, realizarea ca act atât a obiectului perceput cât şi a organului perceptiv coincid, deşi esenţa lor este deosebită, e necesar ca simultan să se piardă sau să se păstreze auzul şi sunetul astfel înţelese, ca şi calitatea gustată şi gustarea şi tot aşa celelalte <senzaţii şi calităţi sensibile>. Dar pentru cele înţelese numai ca virtualităţi acest lucru nu e necesar[23].

De bună seamă, vechii filosofi ai naturii se înşelau, socotind că nu există nici alb nici negru în afara actului vederii şi nici gust în afara actului gustării. Într-o privinţă aveau oarecum

dreptate, dar în altă privinţă n-aveau dreptate. În adevăr, o dată ce senzaţia şi sensibilul sunt opuse în două feluri, unele potenţiale, altele în act, susţinerea lor se acordă cu aceste din urmă cazuri, dar cu celelalte nu se acordă. Ei însă se pronunţau în genere despre noţiuni care nu pot fi exprimate generic. Dacă armonia[24] este un aspect al vocii, iar vocea şi auzirea <în act> se prezintă ca şi cum ar fi una, [după cum se poate ca să nu fie una], şi dacă armonia este un raport, e necesar ca şi auzirea să fie un raport. Şi tocmai de aceea orice exces, fie în ascuţimea tonului, fie în adâncirea lui, curmă auzirea. Acelaşi lucru se întâmplă şi la gusturi cu simţul gustului şi la culori cu simţul vederii, din cauza unei prea mari străluciri sau întunecări, după cum şi la mirosire cu mirosul prea tare fie că e dulce, fie că e amar, deoarece perceperea senzitivă este un anumit raport. Tocmai de aceea <aceste calităţi> sunt plăcute când sunt aduse în acest raport, dar nealterate şi neamestecate, ca, de pildă, acrul, dulcele sau săratul; atunci ele într-adevăr sunt plăcute. În genere însă este mai plăcut tocmai amestecul [armonia, decât sunetul ascuţit sau grav, iar pentru pipăit, călduţul sau răcoritorul][25]. Simţirea este acest raport. Excesele nasc suferinţe sau nimicesc perceperea[26].

Aşadar, orice simţire este a unui obiect sensibil[27]; ea rezidă în organul său senzitiv ca organ[28] şi distinge diferenţele obiectului simţit, ca, de exemplu, vederea distinge albul de negru, gustarea dulcele de amar. Tot aşa stă lucrul şi cu privire la celelalte simţuri[29]. Deoarece, însă, deosebim şi albul de dulce ca şi pe fiecare dintre obiectele perceptibile faţă de oricare altul, prin ce, oare, percepem noi că sunt deosebite[30]? E necesar să admitem că <o facem> printr-o simţire, căci ele sunt sensibile. Astfel e limpede că nu carnea este ultimul organ de percepere. În acest caz ar fi necesar ca acela ce deosebeşte prin atingere directă să judece şi să distingă[31]. Dar nici nu e posibil ca organe separate să judece că una este dulcele şi altceva albul, ci trebuie ca ambele calităţi să fie puse în lumină printr-unul şi acelaşi organ. Căci astfel, dacă eu aş percepe ceva, iar tu altceva, ar fi evident că lucrurile sunt deosebite între ele. Trebuie, însă, ca unul singur să afirme că acel lucru e deosebit de al doilea,

fiindcă una e dulce şi alta albul. Aşadar o afirmă unul şi acelaşi <subiect>. Deci, după cum o afirmă aşa şi cugetă şi percepe. E astfel evident că nu e posibil ca prin organe diferite să judece lucrurile diferite. Iar că nu face acest lucru nici în intervale de timp diferite, reiese de aici. De pildă, după cum acelaşi <criteriu> arată că binele şi răul sunt deosebite, tot aşa când se spune că unul din doi e deosebit, se afirmă totodată la fel despre celălalt, deci nu este accidental „momentul când“[32]. Adică, de pildă, pot spune deocamdată acum că un lucru e diferit, nu însă că acum el este diferit; dar <în cele de mai sus> se afirmă astfel şi că se spune acum şi că este acum. Deci sunt două judecăţi simultane, aşa încât este un principiu indivizibil care judecă într-un moment indivizibil.

Aşadar, este imposibil ca simultan procese opuse să pună în mişcare un acelaşi lucru, indivizibil fiind şi într-un timp indivizibil[33]. Căci dacă, de exemplu, obiectul sensibil e dulce, el pune 427 a
în mişcare simţul şi cugetarea într-un anumit fel; amarul, însă, într-un mod opus şi albul cu totul altfel. Oare simţul comun care discerne este cumva unul ca număr şi neseparat şi în timp, dar totodată despărţit ca esenţă? Fireşte, el poate, ca divizat, să aibă percepţia unor obiecte divizate, dar poate să le perceapă şi ca fiind indivizibil, căci prin esenţa lui este divizibil, dar după loc şi timp[34] este indivizibil. Sau acest lucru este imposibil? Căci virtual un acelaşi lucru este divizibil şi nedivizibil, dar nu după esenţă, ci este divizibil prin actualizare[35], şi nu poate fi totodată[36] alb şi negru; aşa încât nu poate fi nici afectat cu formele acestea, dacă atât simţirea cât şi gândirea trebuie să fie astfel. În cazul nostru fenomenul se petrece cum spun unii despre punct: considerat ca unul singur şi ca două puncte, el este nedivizibil şi divizibil. Prin urmare, acest simţ comun este, ca fiind nedivizibil, unic şi simultan, dar întrucât este divizibil, nu mai e unul, căci se foloseşte simultan de acelaşi semn de două ori[37]. Aşadar, întrucât se foloseşte de limită ca dublă, el distinge două <puncte> şi acestea sunt despărţite ca fiind diferenţiate, dar întrucât consideră limita ca una o foloseşte într-un singur act şi simultan.

Aşadar, despre principiul pe temeiul căruia afirmăm că ani-

malul este dotat cu simţire, să considerăm încheiată această discuţie.

<Perceperea, reprezentarea şi discernământul>.

3. Deoarece <unii gânditori> definesc sufletul în primul rând prin două funcţiuni deosebite: prin mişcare în spaţiu, apoi prin judecare, chibzuire şi simţire[38], iar atât cugetarea cât şi chibzuirea par a fi tot un mod de simţire, urmează că, în ambele aceste activităţi, sufletul discerne ceva şi cunoaşte realităţile; chiar cei vechi afirmă că chibzuinţa e acelaşi lucru cu perceperea, precum a zis şi Empedocles: „Cu orice apare le va spori oamenilor înţelepciunea“, şi în alte locuri:

„De aici le vine statornic să chibzuiască şi altele“.

Acelaşi gând ca acestea ţine să-l rostească şi cuvântul lui Homer: ...„căci astfel le este cugetul“[39]. În adevăr, toţi aceştia consideră cugetarea ca o percepere, drept ceva trupesc, şi cred că se simte şi se cugetă asemănătorul prin asemănător cum am lămurit şi prin expunerile de la început[40]. Totuşi, ei ar fi trebuit
427 b totodată să vorbească şi despre eroare, căci aceasta este mai specifică vieţuitoarelor, iar sufletul stăruie mai mult timp în ea; de aceea ar fi trebuit, sau, cum spun unii[41], ca toate aparenţele să fie reale, sau contactul cu neasemănătorul[42] să fie o eroare; dar acest lucru e opus celui că prin asemănător cunoaştem asemănătorul. Totuşi se crede că şi eroarea şi ştiinţa contrariilor ea însăşi, există. Aşadar, e clar că senzaţia nu e identică cu chibzuinţa. De cea dintâi au parte toate vieţuitoarele, de ceastălaltă numai puţine. Dar nici cugetarea, în care e cuprinsă judecata dreaptă ca şi cea nedreaptă <nu este identică cu senzaţia>, căci dreapta judecată este chibzuinţa şi ştiinţa şi opinia adevărată, pe când cea care nu judecă drept e opusă acestora. Nici chiar aceasta nu este identică cu senzaţia. În adevăr, senzaţia caracterelor proprii este totdeauna adevărată şi aparţine tuturor animalelor, dar discernământul poate fi şi fals, şi nu aparţine nici unei fiinţe care n-are şi raţiune. Totuşi *reprezentarea* e altceva decât simţirea şi gândirea, dar ea însăşi nu ia naştere fără senzaţie, iar fără ea <reprezentare> nu există

supoziţie[43]. Este evident că cugetarea nu e identică cu supoziţia[44]. Căci această afecţie <reprezentarea> stă în puterea noastră, când voim (ea constă, în adevăr, în a-şi construi o imagine în faţa ochilor, ca unii care făuresc şi pun chipuri pentru locurile memoriale), dar a ne forma o opinie nu stă în voinţa noastră, fiindcă se impune ca o necesitate sau să ne înşelăm sau să adeverim. Apoi, când ne formăm părerea că ceva e grozav sau înfricoşător[45], îndată simţim un fior, şi tot aşa atunci când prindem curaj. Însă în cazul reprezentării ne comportăm întocmai ca nişte spectatori care văd în tablou imagini înspăimântătoare sau încurajatoare. Există însă şi diferite modalităţi ale supoziţiei însăşi, ca: ştiinţa, opinia şi chibzuinţa, ca şi contrariile acestora; despre deosebirile dintre ele mă voi ocupa în alt studiu[46].

Cât priveşte cugetarea, întrucât e diferită de senzaţie şi, pe de altă parte, se crede că de ea depinde atât reprezentarea cât şi supoziţia, trebuie să cercetăm mai întâi despre reprezentare, ca s-o definim, şi apoi despre cealaltă <despre supoziţie>.

Dacă în adevăr reprezentarea este facultatea despre care 428 a
spunem că face să se nască în noi o imagine şi nu vorbim prin metaforă[47], ea este o potenţă din acestea sau o dispoziţie <permanentă> prin care noi discernem şi adeverim, dar şi putem greşi. De acelaşi fel sunt: simţirea, opinia, ştiinţa, intelectul[48]. Dar că ea nu e senzaţie, e evident din cele următoare. De bună seamă, senzaţia este sau o potenţă sau un act, cum e potenţa văzului faţă de vederea însăşi[49], dar e clar că reprezentarea are loc şi fără participarea vreunuia din aceşti doi factori, ca de pildă în vise. Apoi senzaţia este totdeauna prezentă, pe când reprezentarea nu. Dacă însă în act ele ar fi un fenomen identic, reprezentarea ar aparţine tuturor vieţuitoarelor[50]. Dar se pare că nu. De pildă: se admite despre furnică sau despre albină, dar nu şi despre vierme. Apoi senzaţiile sunt totdeauna reale, pe când cele mai multe reprezentări se nasc false. Apoi nu spunem, când resimţim corect, un obiect simţit, că „acesta ne apare ca un om", ci mai curând când „nu-l percepem precis" (atunci, desigur, perceperea poate fi sau reală sau falsă)[51]. Mai amintim ce spuneam mai sus[52], că viziuni au şi cei cu ochii închişi. Cu

toate acestea nici o *reprezentare* nu va fi dintre cele care oglindesc totdeauna realități, cum e știința sau intelectul, căci există și reprezentare falsă. Ne rămâne, astfel, să vedem, dacă nu cumva e opinie, căci opinia poate fi atât reală, cât și falsă. (Numai că opiniei îi urmează încredințarea <credința>, căci nu e posibil ca acela ce și-a făcut o opinie să nu se încreadă în acelea de care s-a convins; pe când încredințarea nu aparține nici unui <animal inferior>, dar multe pot avea un mod de reprezentare). [Apoi oricărei încredințări <credințe> îi urmează o opinie, opiniei convingerea, iar convingerii rațiunea logică][53]. Totuși unele viețăți inferioare au, e drept, un fel de reprezentare, dar n-au rațiune. Așadar, e clar că opinia nu e nici neapărat însoțită de senzație și nici generată de senzație, după cum nici reprezentarea n-ar putea consta dintr-o împletire între opinie și senzație[54]. Tocmai din aceste cauze și este evident că nu poate exista opinie despre un alt obiect, decât numai despre acela, dacă este, a cărui senzație o avem. Să presupunem că o reprezentare este <împletirea> dintre opinia despre alb, căci de bună seamă nu s-ar putea naște din opinia despre bine și din senzația de alb.

428 b Așadar, a-și reprezenta[55] ar însemna a-și forma o părere despre ceea ce se percepe, însă nu accidental. Se întâmplă însă ca cineva să aibă o reprezentare chiar falsă despre obiectele pentru care are totodată o *supoziție adevărată,* de pildă, soarele îi pare că are diametrul de un picior, deși este încredințat că el e mai mare decât pământul locuit. Este firească, deci, concluzia: sau că a renunțat la propria-i opinie adevărată, pe care o avea atâta vreme cât obiectul era identic cu sine însuși <neschimbat>, fără ca el să fi uitat acest lucru și fără să-și fi schimbat convingerea, sau, dacă încă își menține convingerea, e necesar ca opinia să fie totodată adevărată și falsă. Însă ea ar deveni sigur falsă o dată ce i-ar scăpa că obiectul s-a schimbat. Deci reprezentarea nu este nici una din aceste două: senzația și opinia, nici îmbinarea lor.

Dar deoarece are loc când un obiect determinat este pus în mișcare, se poate ca și un altul să fie pus în mișcare de către

acesta, iar reprezentarea se pare că este un proces de mişcare[56] şi că nu se produce fără senzaţie, ci numai la <fiinţe> cu simţire şi pornind de la obiecte perceptibile prin simţuri, deoarece, apoi, se poate să se producă o mişcare prin însuşi actul senzaţiei, ba încă e necesar ca procesul să fie asemănător senzaţiei însăşi, înseamnă că acest proces n-ar putea fi trezit fără senzaţie şi nici să aparţină unor <fiinţe> fără simţire, iar posesorul ei să poată săvârşi şi suferi multe afecte din cauza lui, ci şi procesul să fie totodată real şi fals.

Acest fenomen survine din următoarele cauze: senzaţia însuşirilor specifice este adevărată, sau conţine falsul în foarte mică măsură[57]. În al doilea rând însă, e senzaţia că acestea sunt accidentale, şi tocmai în aceasta stă acum posibilitatea ca cineva să se înşele: că un obiect e alb, senzaţia nu se înşeală, dar că tocmai acela e obiectul alb anumit sau un altul, se poate înşela. În al treilea rând, e senzaţia celor comune şi care derivă accidentele cărora le revin însuşirile specifice, ca, de pildă, mişcarea şi mărimea (care au revenit prin accident obiectelor perceperii)[58]. Mai ales din cauza acestora este posibil să se înşele cineva în perceperea sa. Dimpotrivă, procesul de reprezentare generat de senzaţia în act se va deosebi de altă senzaţie[59], anume cel ce provine de la una sau alta din aceste trei <feluri de> senzaţii. Primul <proces de reprezentare> este adevărat atât timp cât perceperea e actuală, iar celelalte două pot fi false fie în prezenţa, fie în absenţa senzaţiei, dar mai ales când obiectul perceptibil se află la distanţă. Aşadar, dacă nimic altceva în afară de reprezentare nu posedă trăsăturile de care am vorbit [decât ca reprezentarea] şi dacă ea este ceea ce am spus până acum[60], *reprezentarea s-ar putea numi <defini> un* 429a *proces generat de o senzaţie ce este în act.* Deoarece văzul este simţul cel mai de seamă, şi reprezentarea <phantasia> şi-a primit numele său de la „lumină“ (phaos)[61], căci vederea nu e posibilă fără lumină. Apoi, deoarece reprezentările au durată şi sunt asemănătoare senzaţiilor, vieţuitoarele se îndrumează, în acţiunile lor, de multe ori, după ele, unele pentru că n-au intelect, ca animalele sălbatice, altele, cum sunt oamenii, deoarece

intelectul este învăluit câteodată de pasiune, de boli sau de somn.

Aşadar, deocamdată, despre ce este reprezentarea şi prin ce ia naştere să ne mulţumim cu cât am expus.

<Intelectul comparat cu simţirea>.

4. Despre latura sufletului prin care sufletul cunoaşte şi chibzuieşte[62], fie că e separabilă, fie că nu e separabilă pe bază de mărime, ci numai raţional, trebuie să cercetăm ce particularitate are ea şi cum e posibil să ia naştere cugetarea. În adevăr, dacă cugetarea este asemănătoare cu simţirea, atunci sau suferă o afecţiune din partea obiectului gândit, sau este altceva cu o astfel de calitate[63]. Aşadar, el trebuie să fie ceva neafectat[64], dar primitor de o formă şi să fie acea formă ca potenţă, dar nu forma însăşi, şi să se comporte precum o face organul senzitiv faţă de obiectele percepute, tot aşa şi intelectul faţă de obiectele inteligibile[65]. Aşadar, întrucât el le cugetă pe toate, e necesar să fie neamestecat, cum zice Anaxagoras[66], pentru a domina, adică pentru a cunoaşte. Căci el împiedică şi opreşte ivirea oricărui fenomen lăturalnic şi intermitent, ca fiind străin[67] şi i se opune. Aşadar, natura lui nu este altceva decât tocmai aceasta de a fi potenţial. Deci ceea ce e numit intelect în <sânul> sufletului (numesc intelect factorul prin care sufletul gândeşte şi concepe)[68] ca fiind în act, nu este nimic din cele reale înainte de a cugeta. De aceea se crede pe drept că el nu e amestecat <nu se confundă> cu corpul. Căci, în acest caz, ar deveni o anumită calitate, ar fi rece sau cald, poate chiar ar fi un organ, comparabil cu organul senzitiv. Dar acum nu este nici unul. Bine, desigur, zic unii, că sufletul este locul formelor gândirii <ideilor>[69], totuşi nu sufletul în întregul său ar conţine formele, ci numai sufletul intelectiv, nu în act, ci ca potenţă. Dar, că nu e identică inafectibilitatea organului senzitiv cu cea a intelectului, e evident dacă ne referim la organele senzitive şi la procesul de simţire. Căci simţirea, în cazul prea marii intensităţi
429 b a obiectului sensibil, nu poate percepe ca, de pildă, un sunet în cazul sunetelor prea puternice, şi tot aşa în cazul unor culori sau mirosuri prea intense[70], nu poate nici vedea nici mirosi. Dar

intelectul, dacă e în stare să-şi îndrepte forța intelectivă spre un obiect inteligibil intens, gândeşte tot aşa de bine noțiuni mai slabe, ba chiar mai mult. În adevăr, organul senzitiv nu poate ființa fără corp, pe când intelectul e separat. Când însă intelectul se identifică cu fiecare obiect inteligibil, cum se spune despre cel ce cunoaşte care este în act (iar aceasta se întâmplă ori de câte ori el poate să cugete în act prin sine însuşi), chiar şi atunci el e oarecum în potență, totuşi nu la fel ca înainte de a învăța sau de a descoperi ceva; iar atunci el poate să se cugete şi pe sine[71].

Deoarece mărimea este altceva decât esența de mărime, precum şi apa e altceva decât esența apei (la fel şi în multe alte cazuri, deşi nu în toate, căci la unele este identitate)[72], intelectul discerne esența de carne de carnea însăşi, sau printr-o altă <înfățișare a cărnii> sau în alt mod. Căci carnea nu există fără materie, ci ca şi cum am zice „cârnia", adică acest aspect în ceva dat[73]. Aşadar, cu ajutorul facultății senzitive el discerne caldul de rece ca şi pe toate cele a căror rațiune de a fi e carnea[74]. Însă el discerne esența de carne printr-o altă funcție aparte care sau e separată, sau este în felul în care se raportează linia frântă la ea însăşi, când va fi fost întinsă[75]. La fel ca în cazul celor abstrase, ceea ce e drept la linie corespunde la „cârnie", căci e cu continuitate. Însă esența sa, dacă esența a ce e drept e altceva decât obiectul drept, revine altcuiva <altei facultăți>. Căci admitem o dualitate[76]. Deci <intelectul> discerne printr-o altă facultate sau printr-o comportare diferită. În genere, deci, după cum obiectele cunoaşterii sunt despărțite de materie, tot aşa se diferențiază cele privitoare la intelect[77].

Dar cineva ar întreba: dacă intelectul e simplu şi inafectabil, şi nu are nimic comun cu altceva, după spusa lui Anaxagoras[78], cum va cugeta el, dacă cugetarea este un mod de suferire? Căci în măsura în care există ceva comun la două lucruri, un factor se dovedeşte că lucrează, celălalt că suferă. Se mai pune întrebarea dacă intelectul însuşi este inteligibil. Căci intelectul sau va reveni altor lucruri în cazul când nu e inteligibil prin altceva în afară de sine, iar inteligibilul e unic ca

specie, sau va fi combinat cu ceva străin, care-i face inteligibil ca şi pe celelalte obiecte[79].

Sau, poate că afecţiunea considerată ca fenomen comun <tuturor celorlalte>, a fost analizată mai sus[80], în sensul că intelectul este oarecum ca potenţă însăşi lucrurile inteligibile[81], deşi în act <entelehie> nu e nimic din ele până nu va cugeta. El există ca potenţă întocmai ca o tablă pe care nimic nu stă scris în act; aceasta se petrece cu intelectul. Şi el este inteligibil ca şi lucrurile inteligibile. În adevăr, la cele nemateriale este identitate între factorul gânditor şi obiectul gândit[82]. Căci între ştiinţa teoretică, şi obiectul ei, astfel însuşit, există o identitate. Se impune, însă, să mai cercetăm cauza pentru care cugetarea nu e permanentă[83]. În schimb, cu privire la lucrurile care conţin materie, fiecare dintre inteligibile există numai ca potenţă[84]. Aşadar, acestora nu le va aparţine intelectul (căci intelectul este o facultate nematerială a unor astfel de lucruri), pe când intelectului îi va aparţine orice lucru inteligibil <inteligibilitatea>.

<Intelectul activ>[85].

5. (Deoarece, după cum în tot ce există în natură[86] se află de o parte ceva ca materie pentru fiecare gen – iar ea este tocmai ceea ce există ca potenţă a tuturor care aparţin unui gen – iar de altă parte există un al doilea factor cauzal şi creator prin care se săvârşesc toate, precum se comportă arta faţă de materialul ei, e necesar ca şi în suflet să fiinţeze aceste diferenţe. De aceea, de o parte există un intelect de aşa natură încât să devină toate[87], iar de altă parte un altul, prin care se îndeplinesc toate întocmai ca o stare[88] <permanentă>, cum este lumina. Căci, într-un anumit fel, şi lumina face culorile existente ca potenţă să devină culori în act. Iar acest intelect este separat[89], neafectabil şi neamestecat, fiind prin natura sa act, <activitatea reală>. Căci totdeauna factorul activ este superior celui supus afecţiunii şi totodată principiul dominant asupra materiei).

[Există identitate[90] între ştiinţa în act şi obiectul ei. În schimb, cea virtuală, este anterioară în timp în fiecare individ, dar considerată în general[91], nu este anterioară în timp]. Totuşi,

câteodată gândeşte, iar altă dată nu gândeşte. <Însă> separat fiind[92] el este numai ceea ce în realitate este, şi numai ca atare este el nemuritor şi veşnic. Noi nu avem memorie <cu intelectul activ>, deoarece el este neafectabil[93], pe când intelectul afectabil <pasiv> este pieritor şi fără el <ființa gânditoare> nu cugetă nimic[94].

<Lucrările intelectului: cunoaşterea indivizibilului; continuă discuția din cap. 4.>.

6. Aşadar, gândirea celor indivizibile poartă asupra lucrărilor în care nu încape eroare. Dar în acelea în care pot sta laolaltă neadevărul şi adevărul[95], are loc dinainte o <sinteză> a noțiunilor, ca şi cum ar forma o unitate; la fel cum zicea Empedocles[96]: „acolo unde capetele multora au crescut fără grumaz"; şi apoi „ele s-au legat prin Prietenie <atracție>"; tot astfel <se leagă> şi aceste noțiuni separate <la început>, ca, de pildă, incomensurabilul şi diagonala sau comensurabilul şi diagonala[97]. Dar dacă <noțiunea se raportează> la cele trecute sau la cele viitoare, <intelectul> adaugă noțiunea de timp [şi o pune în compoziție]. În adevăr, falsitatea <apare> totdeauna în 430 b
<sinteză>. Evident, dacă albul <e gândit că> nu este alb, s-a adăugat nealbul. Totuşi se mai poate ca toate <acestea> să apară şi ca o diviziune. Însă există nu numai neadevărul că Cleon este alb[98], dar şi că el a fost sau că va fi. Cel ce face uniunea în fiecare din aceste <sinteze> este tocmai intelectul.

Deoarece indivizibilul se înțelege în două sensuri, fie ca potență, fie în act, nimic nu împiedică <intelectul> să gândească indivizibilul, ca, de pildă, când gândeşte lungimea[99] (căci ea e indivizibilă, în act) şi într-un timp indivizibil. Căci, ca şi lungimea, timpul e divizibil şi indivizibil în lungimea lui. Deci nu se poate spune ce anume gândea <intelectul> în fiecare din cele două jumătăți de timp. Căci cât timp întregul nu va fi împărțit, <jumătățile> nu există decât ca potență[100]. În schimb, gândind separat pe fiecare din cele două jumătăți, <intelectul> separă totodată şi timpul. Atunci el însă concepe, oarecum, două lungimi. Iar dacă, din contră, el gândeşte o lungime ca

alcătuită din două jumătăţi, tot aşa gândeşte şi despre timp <ca alcătuit> din două jumătăţi. Însă ceea ce e indivizibil, dar nu cantitativ, ci numai ca specie[101], e gândit într-un timp indivizibil şi cu un act sufletesc indivizibil. Numai accidental şi nu întrucât sunt determinate ca atare, sunt divizibile atât actul acela prin care cugetă cât şi timpul în care cugetă[102] [dar ca unele care sunt indivizibile. Căci şi în celelalte se află ceva indivizibil, dar deocamdată nedivizat, care face „unu" timpul ca şi lungimea. Şi acest lucru are loc în acelaşi fel în tot ce e continuu, atât ca timp, cât şi ca lungime]. Cât despre punct şi orice <termen> de diviziune[103], ca şi lucrul care n-a putut fi astfel divizat, se invederează ca o privaţiune[104]. Raţionamentul e asemănător şi cu privire la alte cazuri, ca, de pildă, felul cum intelectul discerne răul sau negrul, căci el le discerne oarecum prin contrariul lor. <Intelectul> ca discernent trebuie să fie „unu" ca potenţă şi în contrariu[105]. Însă, dacă pentru un principiu nu există contrariu[106], atunci el se cunoaşte pe sine însuşi şi există atât ca act, cât şi separat.

Există enunţare a ceva despre ceva, precum este afirmaţia[107], şi oricare enunţare e adevărată sau falsă. În schimb, intelectul nu e astfel în întregul său, ci acela privitor la ce este un lucru, pe baza esenţei lui[108] este adevărat şi nu cel ce spune ceva despre ceva; dar după cum vederea unei calităţi specifice este adevărată, însă dacă albul <pe care-l văd> este sau nu un om, nu este totdeauna adevărat, aşa stă lucrul şi cu <principiile> fără de materie[109].

<Obiectele diferite şi înţelegerea lor prin intelectul practic>.

31 a 7. Ştiinţa în act se identifică cu obiectul ei, iar cea potenţială e anterioară în timp la individ, cu toate că în general nu e anterioară în timp, căci toate câte devin pornesc de la existenţa în act[110]. Dar este evident că obiectul sensibil face să treacă în act facultatea senzitivă existentă ca potenţă, căci el nu e afectat şi nici nu se preface[111]. De aceea el are o altă specie de mişcare. Într-adevăr, mişcarea era, cum spuneam, actul a ceea

ce e nedesăvârşit, pe când actul în mod absolut cel al unui obiect ajuns la deplină dezvoltare, e cu totul altul. Aşadar, procesul de simţire este numai asemănător cu cel de enunţare şi cu gândirea[112]. Iar când obiectul este plăcut sau dureros, senzaţia, după cum îl aprobă sau îl neagă, îl urmează sau îl evită. Plăcerea şi suferirea constituie reacţia activă prin mijlocirea[113] senzaţiei, către bine sau către rău, ca atare. Atât aversiunea, cât şi năzuinţa sunt acelaşi lucru în act, adică impulsul către ceva sau fuga de ceva nu sunt diferite nici între ele şi nici faţă de factorul senzitiv. Dar faptul <modul> lor de a fi este diferit[114].

Pe de altă parte, pentru sufletul gânditor <practic> imaginile sunt ca nişte percepţii. Când el aprobă un bine sau refuză un rău, el evită sau îl urmează. De aceea sufletul nu gândeşte niciodată fără imagine reprezentativă[115]. Căci, după cum aerul a informat pupila într-un anumit fel, iar aceasta, la rându-i, săvârşeşte alt lucru şi tot aşa urechea, în cele din urmă rezultă totuşi o unitate şi o singură mijlocire <sensibilă>, deşi în fapt sunt în joc cu ea mai multe <senzaţii>[116]. Cât priveşte <principiul, simţul comun> prin care sufletul distinge prin ce se deosebeşte dulcele de cald, s-a spus şi mai înainte, dar trebuie s-o repetăm şi astfel: <principiul> există ca o unitate, dar o unitate cum este punctul şi în genere orice limită[117]. Şi aceste <cele două senzaţii diferite> alcătuiesc o unitate, prin analogia lor ca număr, comportându-se una faţă de cealaltă [ca şi calităţile acelea între ele][118]. Căci ce deosebire este să ne întrebăm cum discerne <sufletul> pe cele neomogene sau pe cele opuse între ele, ca, de pildă, albul şi negrul[119]. Să admitem că aşa cum A este albul faţă de B negrul, tot aşa C faţă de D; aşa că s-ar putea spune şi invers. Deci, dacă C şi D revin unuia şi aceluiaşi obiect, între ele va fi acelaşi raport ca între A şi B, ele formează deci, acelaşi raport şi unul, deşi realitatea lor nu e aceeaşi[120] şi la fel în cazul celălalt. Va exista acelaşi raport şi 431 b
dacă A ar fi dulcele, iar B albul.

Sufletul intelectiv <practic> gândeşte, deci, formele, prin imagini şi, în măsura în care în acestea îi este determinat obiectul de urmărit sau de evitat, în aceeaşi măsură, chiar fără senzaţie, când se află în faţa imaginilor, se pune în mişcare[121].

De exemplu, când percepe făclia (ca fiind foc), recunoaşte (prin simţul comun), văzând că se mişcă, că acolo e inamicul[122]. Câteodată, prin imaginile din suflet sau prin conceptele sale[123], cineva raţionează şi se hotărăşte la cele viitoare, în raport cu cele prezente ca şi când le-ar vedea. Şi când[124] spune că acolo este ceva plăcut sau dureros, atunci îl evită sau îl urmăreşte, şi aşa se comportă în genere în orice acţiune. Dar şi ceea ce e independent de acţiune – adevărul ca şi falsul – se cuprinde în acelaşi gen ca şi binele şi răul[125]. Totuşi, se disting prin faptul că sunt luate absolut, pe când celelalte <binele şi răul> sunt <relative> la cineva.

Cât despre cele socotite abstracte, <sufletul> le cunoaşte ca în cazul când ar fi vorba de noţiunea de „cârn“, cârnul ca atare, negândindu-l separat[126]. Concavul în schimb, dacă cineva l-ar concepe în act, poate fi gândit, făcând abstracţie de carnea în care există concavitatea. Astfel cugetă <intelectul> în matematică: nu le gândeşte pe fiecare aparte, ca şi cum ar fi separate, când operează cu acele noţiuni. În genere, intelectul se identifică cu înseşi obiectele gândite în act. Dacă însă e posibil sau nu ca intelectul să gândească ceva din cele separate, fără ca el însuşi să fie separat <de orice mărime>, va trebui să cercetăm mai târziu[127].

<Recapitulare: Intelectul, simţirea şi reprezentarea>.

8. Acum, recapitulând cele expuse despre suflet, să spunem încă o dată că sufletul este, oarecum, toate realităţile[128]. În adevăr, realităţile sunt sau obiecte de simţire sau obiecte inteligibile, iar ştiinţa este într-un sens cele cognoscibile, pe când senzaţia este cele sensibile. Cum se înţelege acest lucru se cere să cercetăm.

Aşadar, ştiinţa ca şi senzaţia se împart ca şi obiectele lor: aceea care există ca potenţă în obiecte potenţiale, iar cea care <rezidă> în act în obiecte în act <entelehii>[129]. Facultatea senzitivă şi cea cunoscătoare ale sufletului sunt ca potenţe identice ultima cu cunoscutul, iar prima cu perceputul, căci preocuparea ştiinţifică se reduce la însuşi obiectul cunoscut. Cu

necesitate, însă, aceste facultăţi sunt sau lucrurile înseşi sau formele lor. E sigur că nu sunt <lucrurile> ele însele, căci nu „piatra“ însăşi e în suflet, ci forma ei <substanţială>[130]. Aşa că 432 a
sufletul este ca mâna <pentru corp>. În adevăr, după cum mâna este unealta uneltelor[131], tot aşa şi intelectul este forma formelor, pe când senzaţia este forma lucrurilor percepute. Deoarece, însă, cum se admite, nu există nici un lucru care să fie separat, în afară de mărimile <sensibile>, înseamnă că obiectele inteligibile îşi au locul în formele sensibile, <imaginile percepute>, atât cele numite prin abstractizare[132], cât şi cele care constă în caractere şi stări generate de obiectele percepute. Deopotrivă, de aceea nimeni nu poate să înveţe sau să înţeleagă ceva fără senzaţie[133]. De asemenea, atunci când reflectează asupra lor, e necesar s-o facă printr-o imagine[134]. Căci imaginile sunt ca şi perceperile, însă fără de materie[135]. Pe de altă parte, reprezentarea <imaginativă> este altceva decât un act de afirmare sau de negare[136]. Căci adevărul ca şi falsul sunt o împletire de concepte. Dar în acest caz, conceptele primare prin ce, oare, se vor deosebi de imaginile reprezentative[137]? Sau mai curând acestea nici măcar nu sunt reprezentări, deşi ele nu se produc fără reprezentări?

<Rolul mişcării şi funcţiunile ei>.

9. Deoarece sufletul, cel al vieţuitoarelor, se defineşte[138] după două facultăţi, discernământul, care e opera gândirii ca şi a simţirii, şi apoi cea de a produce mişcarea în spaţiu, despre simţire şi intelect să ne limităm la câte s-au spus; însă ce fel de lucrare a sufletului este forţa motrice trebuie să cercetăm, de nu cumva este o parte a lui, separată sau prin mărime sau prin funcţie, ori dacă e sufletul în întregul lui, şi, admiţând că este numai o parte, dacă se afirmă ca o anumită parte specifică în afară de cele obişnuite şi amintite mai sus, sau chiar una din aceste părţi[139]. Dar se pune îndată întrebarea, în ce sens se poate vorbi despre părţi ale sufletului şi anume despre câte. Căci într-un anumit sens se pare că sunt infinite ca număr şi nu numai acelea pe care unii[140] le denumesc definindu-le: *raţiona-*

lă, impulsivă şi *deziderativă*, iar alţii factorul raţional şi cel neraţional; căci după diferenţele prin care <unii> le despart, se va invedera că mai sunt şi alte părţi, cu o diferenţiere şi mai mare ca acestea, despre care am vorbit chiar aci: nutritivul, care aparţine atât plantelor, cât şi tuturor vieţuitoarelor, şi senzitivul, pe care i-ar veni greu cuiva să-l socotească fie ca neraţional, fie ca având un conţinut raţional[141]. Pe deasupra, adăugăm imaginativul <reprezentativul>, care după esenţa lui este deosebit de toate cele amintite[142], trezeşte o mare nedumerire, dacă se va admite că sufletul e constituit din părţi separate. La acestea se adaugă deziderativul, care atât ca funcţie cât şi ca potenţă s-ar părea că e diferit de toate celelalte. Şi într-adevăr, e absurd să despărţim pe acesta de celelalte[143]. Căci, în raţional se naşte voinţa, iar în neraţional dorinţa şi pornirea impulsivă. De bună seamă, dacă sufletul constă în trei părţi, *năzuinţa* va fi în fiecare.

În acelaşi fel şi cu privire la chestiunea care face acum obiectul discuţiei: care este factorul ce pune în mişcare vieţuitorul? Căci pornind de la mişcarea pe bază de creştere sau descreştere, aparţinând tuturor, s-a format convingerea că ceea ce pune în mişcare este <instinctul de> reproducere şi cel de <conservare prin> hrană. Despre inspiraţie şi expiraţie, ca şi despre somn şi veghe, trebuie să revenim mai târziu[144], fiindcă şi aceste chestiuni prezintă multă dificultate. Deocamdată se impune să cercetăm, despre mişcarea în spaţiu, ce factor anume imboldeşte vieţuitorul să facă mişcarea de înaintare[145]? Este evident că nu potenţa hrănitoare, căci totdeauna locomoţia în sine se face în vederea unui scop şi este însoţită fie de o *reprezentare* fie de o *dorinţă*[146], căci nici o fiinţă care nu doreşte sau nu evită ceva, nu se mişcă decât silit. Apoi, ar urma ca şi plantele să se bucure de mişcare şi ar avea o parte ca unealtă pentru această mişcare. Tot aşa e clar că nu poate fi nici organul senzitiv, căci există multe animale care au simţire, dar sunt deplin legate locului, deci nemişcate[147]. Aşadar, dacă <se constată că> natura nici nu creează ceva în zadar, nici nu omite ceva din cele necesare[148], afară de cazul animalelor mutilate şi cele necomplet dezvoltate – iar dacă noi avem în vedere pe cele

<firesc dezvoltate care sunt> întregi şi nemutilate, dovadă că ele sunt în stare să procreeze, să ajungă la maturitate, iar în cele din urmă la descreştere – atunci ar urma, fireşte, să posede anumite părţi organice de înaintare.

Tot aşa este neîndoios că nu raţionalul şi nici aşa-numitul intelect nu este factorul care generează mişcarea, fiindcă intelectul teoretic nu gândeşte nimic faptic, şi nici nu spune nimic privitor la un obiect de evitat sau de căutat, pe când mişcarea e totdeauna fapta unei fiinţe care evită ceva sau a uneia care urmăreşte ceva. Ba nici chiar când <intelectul>[149] consideră ceva de acest fel, nu porunceşte el îndată să-l evităm sau să-l urmărim, aşa cum adesea discerne el ceva de temut sau ceva plăcut, dar nu porunceşte să ne temem, ci inima e cea care pune în mişcare, iar dacă e ceva plăcut, o altă parte <a corpului>[150]. Apoi, chiar dacă intelectul ordonă[151], gândirea ne spune să evităm sau să urmărim ceva, nu ne mişcăm <din această cauză>, ci acţionăm după poftă, cum se întâmplă, de pildă, cu un om neînfrânat. Şi în genere noi vedem că posesorul ştiinţei medicale nu vindecă <însuşi statornic>, ci un cu totul alt factor este determinant pentru el ca să lucreze conform cu ştiinţa[152], iar nu însăşi ştiinţa. Dar nici chiar năzuinţa către aceasta nu este cauza determinantă a mişcării. De exemplu, cei înfrânaţi, deşi năzuiesc şi doresc ceva, nu săvârşesc faptele către care năzuiesc, ci dau urmare intelectului.

<Intelectul practic; Unitatea principiului motor la vieţuitoare în genere>.

10. Este evident că factorii care pricinuiesc mişcările sunt aceştia doi, sau năzuinţa sau intelectul, dacă considerăm *reprezentarea* drept ceva intelectiv[153], căci multe <fiinţe>, neluând în seamă cunoaşterea, dau urmare din plin reprezentărilor, ba chiar la celelalte animale nu există gândire şi nici raţionament, ci numai reprezentare. Aşadar, ambele acestea generează mişcarea în spaţiu. Intelectul şi năzuinţa şi anume intelectul care raţionează în vederea unui scop, adică intelectul practic, care se deosebeşte de cel teoretic prin scop. De altfel,

orice năzuinţă tinde către un scop[154]. Căci lucrul către care se îndreaptă năzuinţa este chiar principiul intelectului practic, iar momentul său final este principiul acţiunii[155]. Aşadar, este clar că pe bună dreptate se admite că acestea două sunt cauzele mişcării: năzuinţa şi gândirea practică, pentru că obiectul dorit pune în mişcare, şi prin aceasta raţiunea practică stârneşte mişcarea, întrucât principiul ei este chiar obiectul dorit. Tot aşa reprezentarea, când pune în mişcare, nu o face fără dorinţă.

Promotorul este astfel un factor unic: *năzuinţa*. În adevăr, dacă doi factori ar genera mişcarea, intelectul şi năzuinţa, ar da naştere mişcării pe baza unui aspect comun. Dar de fapt e clar că intelectul nu provoacă mişcarea fără năzuinţă, căci însăşi voinţa e tot o năzuinţă; când cineva se mişcă după raţionament, se mişcă totodată şi după voinţă. În schimb, năzuinţa naşte mişcare chiar fără de raţionament, fiindcă dorinţa este un fel de năzuinţă. Pe de altă parte, intelectul în întregul său este just, pe când năzuinţa ca şi reprezentarea pot fi juste ori nu. De aceea cel care pune totdeauna în mişcare este obiectul năzuit, adică sau binele sau aparentul bine, dar nu orice fel de bine, ci numai binele practic. Iar practic <binele> este cel care poate să fie şi altfel[156].

Aşadar, este evident că o astfel de facultate a sufletului, aşa-numita năzuinţă, generează mişcarea. Iar pentru cei care susţin
433 b separarea sufletului în părţi[157], dacă ei le disting şi le separă ca facultăţi, li se prezintă numeroase părţi: nutritivul, senzitivul, intelectivul, deliberativul şi în plus apetitivul. De bună seamă, acestea din urmă se deosebesc între ele mai mult decât se deosebeşte facultatea doritoare de cea impulsivă. Deoarece dorinţele pot fi opuse unele altora, şi acest lucru se întâmplă când raţiunea şi dorinţele sunt opuse, ceea ce are loc la acele fiinţe care au simţul timpului – căci intelectul ordonă cuiva să se opună privind viitorul, pe când dorinţa atrage privind prezentul, fiindcă prezentul imediat se arată plăcut[158], absolut plăcut şi chiar absolut bun, căci nu se vede viitorul – urmează că mişcătorul ar putea fi, ca specie, numai unul: năzuinţa ca năzuinţă, dar mai întâi de toate însuşi obiectul năzuit – căci acesta pune în mişcare fără să fie pus în mişcare, prin faptul că este gândit

sau reprezentat – ca număr însă forţele ce pun în mişcare alcătuiesc o pluralitate.

Deoarece însă există trei factori: primul cel ce pune în mişcare, al doilea, mijlocul prin care pune în mişcare şi, în fine, al treilea, obiectul mişcat, apoi deoarece factorul mişcător este de două feluri: unul nemişcat, altul mişcător şi mişcat, urmează că nemişcătorul este binele practic, mişcătorul mişcat este obiectul năzuit – căci cel ce se mişcă este mişcat întrucât el năzuieşte şi năzuinţa este o formă de mişcare, adică un act[159], – iar cel mişcat este chiar vieţuitorul. Însă organul prin care dorinţa pune în mişcare este dintru început un factor corporal. Despre aceasta va trebui să cercetăm în studiile asupra actelor săvârşite în comun de corp şi suflet. Deocamdată, ca să ne exprimăm numai în linii mari, factorul mişcător se află ca organ în acelaşi loc unde începutul coincide cu sfârşitul, cum e, de exemplu, ţâţâna unei uşi. Căci, în acelaşi loc convexul se termină şi începe concavul, <de o parte este sfârşitul de cealaltă parte începutul>. De aceea, pe de o parte <ţâţâna> e în repaus, iar pe de altă parte e în mişcare, părţile fiind diferite noţional, dar spaţial inseparabile; căci toate sunt puse în mişcare atât prin împingere, cât şi prin tragere. De aceea, ca într-un cerc, ceva trebuie să rămână nemişcat, deşi mişcarea începe din acest punct[160].

Aşa încât, în genere, cum am spus[161], în măsura în care vieţuitorul are năzuinţa, în aceeaşi măsură posedă şi puterea de a se mişca. Totuşi, nu poate fi năzuitor fără reprezentare, iar orice reprezentare este sau *raţională* sau *sensibilă*[162]. Aşadar, cu aceasta din urmă sunt înzestrate, în afară de om, şi celelalte animale.

<Urmare: cauzele mişcării la fiinţele vii>.

11. Trebuie să cercetăm care este principiul de mişcare la animalele inferioare, care au o singură simţire: pipăitul, anume 434 a
dacă e posibil să aibă şi ele reprezentare şi dorinţă, sau nu[163]. Într-adevăr, e evident că au senzaţii de durere şi de plăcere. Dacă le au pe acestea, e necesar să aibă şi dorinţă. Dar cum ar

putea avea reprezentare? Sau poate, întrucât ele se mişcă în mod nedeterminat, le au şi pe acestea, însă tot în mod nedeterminat[164].

Aşadar, reprezentarea sensibilă, cum am spus[165], apare şi la celelalte animale, pe când cea reflexivă <intenţionată> există numai la cele raţionale; căci dacă vor să săvârşească una sau alta, chiar din acest moment apare lucrarea unui raţionament şi le e necesar ca să măsoare totdeauna cu o singură măsură[166], căci ele urmăresc ce este mai favorabil. Aşadar, din mai multe imagini reprezentative, pot să facă o unitate[167] şi cauza acestui fapt este că animalele inferioare nu par să aibă opinie, căci nu ajung la o reprezentare ca rezultat al unui silogism, ci însăşi reprezentarea cuprinde în sine acea opinie. De aceea simpla năzuinţă[168] nu cuprinde în sine puterea reflexivă. Însă <la om>, câteodată năzuinţa învinge, şi pune în mişcare voinţa <deliberată>, altă dată învinge aceasta pe cealaltă cum loveşte o minge pe altă minge[169], năzuinţa învingând o altă năzuinţă, atunci când se iveşte neînfrânarea. Totuşi, prin natură, capacitatea superioară este totdeauna cea care comandă şi provoacă mişcare[170]. Aşadar, ar exista trei faze de mişcare. Numai capacitatea ştiinţifică de cunoaştere nu se mişcă, ci se menţine pe loc. Deoarece, însă, un fel de supoziţie <opinie> şi de raţiune este a generalului, iar altfel a particularului (căci cel dintâi afirmă că trebuie ca un astfel de om să săvârşească o astfel de lucrare, pe când celălalt că un anumit om trebuie să săvârşească acest lucru şi eu sunt tocmai un astfel de om[171]) această opinie însăşi provoacă mişcarea, iar nu cea generală, sau şi amândouă, dar una stăruie mai degrabă pe loc, cealaltă nu[172].

<Colaborarea simţurilor la conservarea fiinţelor vii>.

12. Este necesar, deci, ca orice fiinţă vie să aibă suflet hrănitor ca să trăiască şi are suflet de la naştere până la pieire[173]. Căci e necesar ca tot ce se naşte <devine> să aibă creştere, maturitate şi moarte, iar acestea sunt cu neputinţă fără hrană. Aşa că e necesar să existe facultatea nutritivă în toate

cele ce se dezvoltă şi pier. Dar nu e necesar să existe senzaţie în toate care au viaţă. Apoi nici nu e posibil ca acelea, al căror corp e simplu[174], să aibă simţul pipăitului (nici fără acest simţ nu e cu putinţă să existe un animal), după cum <nu pot avea senzaţie> nici cele care nu primesc formele fără materie[175]. Dar e necesar ca animalul să aibă simţire, dacă natura nu creează nimic în zadar[176]. Căci toate cele generate prin natură există pentru un scop, sau vor fi evenimente[177], în vederea unui scop. În adevăr, dacă s-ar întâmpla ca orice corp mergător să n-aibă simţire, ar pieri şi n-ar putea îndeplini rostul său, care e însăşi opera naturii[178]. Atunci cum se va hrăni? De aceea fiinţele 434 b
fixate au ca hrană însăşi materia din mediul însuşi din care au provenit. Tot aşa nu e posibil ca un corp să aibă suflet şi intelect discernent, dar să n-aibă simţire, în cazul că nu este fixat de teren, ci e născut. [De altfel nici dacă e nenăscut][179]. Atunci pentru ce să n-aibă simţire?[180] Ar fi mai bine pentru folosul sufletului, fie pentru al corpului. Dar acum nu se întâmplă nici una nici alta. Căci sufletul n-ar mai cugeta, iar trupul nu va fi, prin acest fapt, cu nimic mai dezvoltat. Deci nici un corp nefixat n-are suflet fără de simţire.

Dar dacă corpul are într-adevăr simţire e necesar să fie sau simplu sau compus. Însă nu e posibil să fie simplu, căci nu va avea simţul pipăitului, şi totuşi e necesar să-l aibă. Acest lucru e evident din următoarele. Deoarece vieţuitorul este un corp însufleţit şi orice corp este pipăibil, iar pipăibilul este tot ce poate fi simţit prin pipăit, e necesar ca şi corpul vieţuitorului să fie dotat cu pipăit, dacă vieţuitorul ţine să se conserve. În adevăr, celelalte simţuri percep prin medii, ca, de pildă, mirosul, văzul, auzul. Însă fiinţa care ar fi atinsă, dacă n-ar avea simţire, n-ar putea să evite pe unele şi să prindă pe altele. Deci, dacă e lipsit de acest simţ, va fi imposibil ca animalul să se conserve. De aceea, chiar gustarea este tot un mod de pipăire[181], căci cu acest simţ animalul pipăie hrana, iar hrana este tocmai corpul pipăit. Dimpotrivă, sunetul şi culoarea ca şi mirosul nu hrănesc, nici nu contribuie la creştere şi la scădere. Aşa încât chiar gustatul e, în mod necesar, un fel de pipăit, deoarece este însăşi simţirea obiectului pipăibil şi hrănitor. Astfel acestea două sunt

necesare animalului[182] şi, deci, e evident că nu e posibil să fiinţeze un animal fără simţul pipăitului.

Celelalte simţuri există pentru buna lui stare <propăşire> şi nu aparţin oricărui gen de vieţuitoare, ci numai unora, cum aparţin în mod necesar celor ce merg; căci dacă vor să se conserve, trebuie să simtă nu numai pipăind direct, ci şi de la distanţă. Acest lucru poate avea loc dacă obiectul e susceptibil de percepere printr-un mediu, căci acesta suferă o afecţie din partea obiectului simţit şi e mişcat de el, iar vieţuitorul de către acel mediu. Prin urmare, după cum ceea ce pricinuieşte mişcarea în spaţiu acţionează până la schimbare[183], la rândul lui şi alt obiect împins de el, împinge pe altul şi mişcarea continuă în tot mediul aşa că primul [mişcă şi] împinge, pe când el nu e împins, iar ultimul singur e împins dar nu împinge, pe când intermediarul le face pe amândouă, fiind multe corpuri inter-
435 a mediare[184], tot aşa se petrece şi când are loc prefacerea, numai că obiectul rămâne pe loc prefăcându-se. De pildă, dacă cineva ar apăsa o pecete în ceară, ea e dislocată pe măsura adâncirii apăsării. Piatra însă nu se schimbă nicidecum, pe când apa până departe. Aerul se poate cel mai mult mişca şi acţiona şi suferi o afecţie, dacă nu se risipeşte şi rămâne unitar; de aceea şi când vorbim de reflectarea luminii, e mai întemeiată părerea că aerul e înrâurit de o figură sau culoare cât timp se păstrează unitar, decât să spunem că raza vizuală, după ce a pornit din ochi, se reflectează[185]. Însă pe o suprafaţă netedă[186] aerul este uniform. Tocmai de aceea aerul, la rându-i, mişcă organul vederii, aşa cum un sigiliu apăsat în ceară ar străbate[187] până la sfârşitul stratului de ceară, în cealaltă parte.

<Corpul însufleţit e compus. Pipăitul şi rostul lui principal>.

13. Este limpede că nu-i de admis ca animalul să aibă un corp simplu, de exemplu alcătuit din foc sau din aer. Căci dacă nu posedă pipăitul[188] nu poate să aibă nici o altă simţire. Într-adevăr, orice corp însufleţit e dotat cu pipăit, cum s-a mai spus[189]. Celelalte elemente, în afară de pământ[190], pot deveni

organe de simţire, dar toate săvârşesc simţirea cu ajutorul unui alt factor, adică prin medii. Pipăitul constă în atingerea directă a lucrurilor, de aceea şi are acest nume. Totuşi şi celelalte organe de simţire percep prin atingere, însă prin alt obiect, pe când simţul pipăitului pare că operează singur prin sine[191]. Aşadar, nici unul din elementele de acel fel nu poate constitui corpul animalului. El nu poate fi nici din pământ. Căci pipăitul este oarecum un intermediar[192] pentru toate cele tactile şi organul acesta de simţire e în stare să primească nu numai diferenţele calitative specifice ale pământului, <solidului>, ci şi senzaţia de cald şi rece, şi, în genere, pe toate celelalte calităţi sensibile prin atingere. Tocmai de aceea nu simţim prin oase şi prin păr şi nici prin alte părţi de acelaşi fel, pentru că ele sunt din pământ.

De aceea plantele nu au nici o simţire, fiindcă sunt din 435 b
pământ. Aşa că, în lipsa simţului pipăitului, nu e posibil să existe nici o altă simţire, acest organ de simţire nu constă nici din pământ <singur> şi nici din vreun altul dintre elemente. E limpede, deci, că lipsa acestui singur simţ atrage neapărat moartea animalelor. Căci nu e posibil să-l aibă decât o fiinţă vie şi nici o fiinţă, vie fiind[193], nu e necesar să aibă o altă simţire afară de aceasta. De aceea celelalte sensibile, dacă sunt percepute prin exces, nu distrug animalul, ca de pildă culoarea, sunetul şi mirosul, ci numai organele de simţire, şi doar, prin accident, cum, de pildă, odată cu sunetul, se poate produce un şoc şi o rană, iar din cauza obiectelor vederii sau mirosului se pot produce alte vătămări, care distrug prin atingere. Iar şi gustul, în măsura în care se întâmplă să fie totodată pipăit[194], poate pieri astfel <prin acest simţ>. Excesul în obiectele pipăite, de exemplu: caldul, recele, sau durul, nimiceşte vieţuitorul. Căci intensitatea excesivă în perceperea oricărui obiect distruge organul de simţire şi deci obiectul pipăit distruge simţul pipăitului, prin care fapt se defineşte viaţa. Căci, cum s-a invederat[195], fără simţul pipăitului nu e cu putinţă să fiinţeze un vieţuitor. De aceea excesul senzaţiilor primite prin pipăit nu distruge numai organul de simţire, ci şi animalul, întrucât îi e necesar să-l aibă oricum pe acesta.

Prin urmare, animalul are şi celelalte simţuri, cum am spus[196], dar nu pentru a exista, ci pentru buna lui stare <dezvoltare>, cum e văzul dacă vieţuitorul se află în aer sau în apă, ca să poată vedea, în general dacă trăieşte într-un mediu diafan; apoi gustul[197], pentru ce e plăcut sau neplăcut, ca să simtă calitatea hranei, să o dorească şi să se mişte spre ea; iar auzul ca să primească un semn cu înţeles, în fine limba ca să comunice ceva altuia[198].

NOTE

CARTEA ÎNTÂI

[1] „Ştiinţă" (εἴδησις), preocuparea ştiinţifică. Termenul elin e unic în întreaga operă a Stagiritului. În epoca lui mai găsim cuvântul numai la Nausiphanes, profesorul lui Epicur, şi apoi la neoplatonici. Faţă de ἐπιστήμη se deosebeşte prin faptul că exprimă lucrarea însăşi, pe când „episteme" e rezultatul aceleia, la un rang superior. (v. BAP 27 *Fizica,* trad. pp. XXXVII - VIII, Bucureşti, 1966).

[2] „Cercetare" (ἱστορία) este procedeul observării exacte a fenomenelor, care situează psihologia printre ştiinţele naturii, cum ne spune Ar. în tratatul său despre animale, apoi în *Istoria naturală* şi în *Despre cer*, III, 298b2.

[3] „Adâncirea adevărului" (πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν) în întregul său e expresia prin care Ar. spune că studiul sufletului lărgeşte orizontul de cunoaştere al întregii naturi „însufleţite". În *Met.*, I (A) 983b 2 - 5 el aminteşte că studiul esenţei lucrurilor este menirea filosofiei în cunoaşterea naturii.

[4] „Principiul vieţuitoarelor" este o traducere restrânsă; ἀρχή e termen mult mai precis decât „cauză" şi ca „principiu" e mult mai larg, privind atât ideea de cauză, cât şi pe aceea de scop [v. *Met.*, IV (Γ) 1, 1013 a 17 şi mai jos aici II, 415b,8]. De aceea el nu se poate referi numai la animale, ci la orice vieţuitor.

[5] E vorba de calităţi sau atribute derivate, spre deosebire de ἴδια πάθη, adică proprietăţile esenţiale, proprii, v. Bonitz (34) Ind. Ar. 713b43.

[6] Unitatea corp-suflet e tratată pe larg în *Met.*, VIII (H) 1145b18, XII (Λ) 1175b, 35.

[7] Greutăţile studiului se arată în „prooimion", ca şi la Lucreţiu, I, 136 şi urm. În cele următoare Ar. se pronunţă împotriva metodei unice a lui Platon. Ar. concepe metode speciale pentru demonstraţii în fiecare ştiinţă, v. *Met.*, VI (E), 1025b7, adăugând că pentru existenţă nu avem o dovadă (*Anal. Sec.*, II, 90b, 31).

[8] Esenţa unui lucru (τὸ τί ἐστι) corespunde calităţii esenţiale, deosebită de cea accidentală. E aceeaşi deosebire ca între gen şi specie. „Cine caută τί

εστι caută natura însăşi a lucrului, nu accidentele lui". Dacă cineva a întregit noţiunea generică prin notele esenţiale, poate trece la specificul noţional: τὸ τί ἦν εἶναι, care e egal cu definiţia obiectului, ὁρισμός.

[9] E diviziunea logică, de la general la particular. După Platon (în *Sofistul* şi *Politica*) de la analiza genului se trece prin diviziune la specii, de la acestea la alte specii derivate şi aşa mai departe până la speciile indivizibile, *infimae species*. Ar. critică acest procedeu în *Anal. Sec.*, II, 5,91b, 18 şi urm., deoarece e necesar să ne verificăm prin experienţă, să pornim de la concret.

[10] Ar. se gândeşte probabil la inducţie: ἐπαγωγή (*Anal. Sec.*, I, 81b, 1).

[11] Genurile nu se întrepătrund, ci ţin de categorii deosebite, ca, de pildă, în geometrie numerele de o parte şi suprafeţele de altă parte. „Numerele sunt abstracte, separate şi lipsite de spaţiu, suprafeţele sunt continue".

[12] Ar. se gândeşte la „*summum genus*", categoria supremă, căreia ar aparţine sufletul, ca să evite adoptarea unei specii ca gen. Eroarea ar fi fundamentală.

[13] „Dacă este ceva individual şi o substanţă". Ca să stabilim ce anume este sufletul, trebuie să ne referim la substanţă şi după aceea la celelalte categorii: calitatea şi cantitatea etc. Ar mai putea fi în joc şi o altă categorie, dintre cele deosebite de Ar. în *Categ.*, 4, 1b, 25, unde le enumeră. Va trebui, deci, să se procedeze prin eliminare.

[14] *Enteleheia*, cuvânt creat de Ar. cu τέλος = scop. Dacă menţinem ἔχειν cu sensul „a avea" ajungem la: „ceea ce are în sine scopul" (W. Nestle, *op. cit.*, p. 126), iar întrucât această noţiune redă scopul realizat de o fiinţă în devenirea ei (W. Jaeger, *op.cit.*, p.523, la BAP, p. 24 în notă), se ajunge la un stadiu de împlinire în devenire şi atunci considerând ca o unitate expresia ἐν τελει ἔχει, cu sensul din *Met.*, V (Δ) 23-25, obţinem: se află în act. Se deosebeşte greu de ἐνέργεια (realizare), deoarece entelehia este o realizare ca treaptă de dezvoltare, dar nu ultima. Bonitz lămureşte: „Astfel se pare că Ar. deosebeşte *enteleheia* de *energeia,* aceasta însemnând acţiunea (săvârşirea) prin care ceva este adus din starea de potenţă la plina şi perfecta esenţă, pe când *enteleheia* este însăşi această desăvârşire". Termenul apare aici la nom. = actul împlinit. Alteori apare la dativ cu sensul adv. = în act.

[15] „Orice suflet". Nu se pune, aşa cum rezultă din cele următoare, întrebarea dacă sufletul în întregul său are părţi asemănătoare între ele, ci mai curând dacă sufletul reprezintă aceeaşi specie prin ele, fie că e vorba de acelaşi individ – om sau animal – fie de indivizi diferiţi.

[16] Din cele următoare se vede că Ar. nu se mulţumeşte cu analiza ca specie, aşa cum au făcut-o filosofii anteriori, care s-au preocupat numai de sufletul omenesc, ci se extinde asupra sufletului în genere, lărgind astfel conceptul despre el. „Cei care vorbesc despre suflet" se referă la Platon, *Timaios*, 77a, b, care, deşi recunoaşte o formă de suflet la plante, nu dezvoltă suficient problema, şi nici urmaşii lui. În dialogul către Eudemos chiar Ar. se restrânge la sufletul omenesc.

[17] Genul se consideră anterior speciilor sale prin faptul că suprimarea lui atrage pe cea a speciilor, dar suprimarea unei specii nu atrage pe cea a genului [*Cat.*, 12, 14a, 30 şi urm., 13a, 3 şi urm., *Met.*, IV (Γ) 11,1019ª, 2 şi urm.]. Într-un şir de termeni subordonaţi, primul e anterior tuturor. Şirul care decurge e posterior.

[18] Dacă într-o specie unică de suflet există o pluralitate de părţi cu funcţii deosebite, atunci există suflete deosebite, dar dacă numai funcţiile sunt deosebite, fără să revină unor anumite părţi, atunci ele sunt specific identice: ὁμοειδεῖς. Clement din Alexandria (sec. II-III d.Hr.) în tratatul său pierdut *Despre suflet*, frg. 11 (P.G. 9,751) va fi spus că sunt atâtea suflete câte vietăţi care respiră, dar numai cele care au în ele o dorinţă revin în divinitate. Contemporanul său *Tertullianus*, care studiase cu medicul Soranus, este cel dintâi care alege o cale intermediară între conceptul aristotelic şi cel creştin. El scrie: *„Definim sufletul ca provenit din suflu divin, nemuritor, corporal, cu o anumită înfăţişare (effigiatam), simplu în substanţa sa, înţelept prin sine, dezvoltându-se felurit, liber în hotărâri, supus accidentelor, schimbător prin însuşiri înnăscute, raţional, dominator, prevestitor, revărsându-se dintr-unul singur*“. Orice existenţă e un corp „sui generis“, deci el reduce totul la structura materială. Intelectul nu e separabil de corp, cum spune Ar., pe care nu-l admite, socotindu-l ca izvor al tuturor ereziilor şi apropiindu-se de stoicism (Zenon) şi chiar de Heraclit (99), p. 84.

[19] Facultăţile sufletului sunt, de ex., senzaţia şi cugetarea, respectiv τό αἰσθητικόν şi ὁ νοῦς, care, ca funcţie = τὸ νοητικόν. Lucrările lor depind de anumite obiecte: sensibilul, inteligibilul. Obiectul se exprimă mai clar în 415a, 18 prin ἀντικείμενον. Pentru acţiune Ar. foloseşte *energeia*, iar când rezultatul e real: πρᾶξις înlocuind şi pe ἔργον, care se referă mai des la lucrul săvârşit, concret, nu la acţiune.

[20] Exemplul matematic se referă la proprietăţile permanente ale substanţei, v. *Topice*, II, 110b, 22.

[21] „Pe baza reprezentării“, care reproduce experienţa. Deci aci se foloseşte procedeul invers, pornindu-se de la fenomene ca să se afle esenţa.

[22] „Numai dialectic, dar goale de conţinut“. Expresia e îndreptată contra dialecticii platonice. Ar. ne atrage atenţia asupra deosebirii dintre argumentarea formal-dialectică şi logică de o parte, şi de alta cea care se conduce după metoda ştiinţelor naturii sau pe baza unor observaţii directe. Ar. nu afirmă că urmărind accidentele şi atributele ne-am putea ridica la esenţă şi la definiţia exactă. El ţine numai să justifice o ipoteză, a cărei valoare trebuie verificată şi controlată prin inducţie sau experienţă. Metoda pur analitică aplică o simplă diviziune, adică analiza genului după specii, cum face Platon în *Sofistul* şi în *Politicul*. Ea nu e suficientă, căci duce la o *petitio principii* [*Anal. Primă*, I, 31, 46 şi *Anal. Sec.*, II 5, 81b şi urm., P. Siwek, *op.cit.* (93), p.32–33].

[23] „Afecţiunile sufletului“. În cartea a II-a, Ar. va dezvolta doctrina sa asupra sufletului ca formă a materiei corpului. Acum constată doi factori:

„sufletul şi posesorul lui" (*403a 4, 408b27*). Aspectul fiziologic al vieţii sufleteşti apare şi în *433b20*, apoi în *Despre simţire, 436a7*; *Despre vise, 453b12*; mai pe larg în *Met., XII (Λ) 1070a25, 1071a3, 1075b35*; apoi *Ret., II, 1, 1378a20–1380a1– 4–b34–1382a9, 21–1383b, 13–26.*

[24] Toate afecţiunile au la bază senzaţia. Lângă aceste πάθη (sau παθήματα ca rezultat organic), Ar. adaugă ἔργα: reacţiile ca fapte. Fenomenele de suferire şi reacţie se succed, dar sunt subordonate senzaţiei ca potenţă, apoi ca act (realizare). Ele apar ca procese de mişcare (cf. şi 423a15, apoi 413b22; 414b1). Senzaţia nu poate fi principiu adecvat al ştiinţei, ea însă îl prepară, căci senzaţia naşte amintirea, din amintirea aceluiaşi fapt repetat naşte experienţa; în fine, din experienţă, adică din tot ce se adună în suflet ca generalizare, naşte adevărul universal care este principiul artei şi ştiinţei [v.P. Siwek, *op. cit.* (93), pag.34 şi urm.].

[25] „Îi este proprie cugetarea": ἴδιον τό νοεῖν, Theiler ἰδίῳ πάθημα τι; am tradus prima lecţiune. După a doua „ceva ca o afecţie proprie", prin asimilarea lui τό νοεῖν cu πάθημα ca într-o serie de mss.

[26] „Reprezentare" (φαντασία), iar nu „imaginaţie" (J.Tricot 98), deoarece o au şi animalele, chiar inferioare, apoi ea porneşte de la senzaţie, pe când imaginaţia este un act de inteligenţă, voit şi organizat, v. şi 429a1. Dacă organele senzitive sunt nesănătoase, reprezentările sunt slabe, chiar de la început. Chiar dacă sunt sănătoase, reprezentările apar totdeauna mai slabe decât senzaţiile.

[27] *Pathos* (afect) este cauza potenţială care a dat naştere la πάθημα (afecţie). Aceeaşi cale urmează şi calităţile sau atributele sufletului, căci toate sunt legate de materie (v. a 25). În a 22 „când corpul este cuprins de porniri" etc. analizează dispoziţiile corporale, care pot da naştere la reacţii puternice, chiar din cauze mici; mânia iniţială este urmată de clocotirea de mânie. Stoicul Poseidonios a dezvoltat teoria lui Ar. mergând până la fixarea unor tipuri de temperament, ca la Galen: *De plac. Hippocr. et Plat.* 442, 14 (Müller). Fenomenele psihopatice în *Probl. XX, 953a–955a 31* manifestările melancolice, chiar geniale, sunt puse de Ar. în seama fierei negre. Doctrina humorală a lui Hippocrate străbate secolele precreştine şi pătrunde adânc în era noastră. De ex., *Nemesius din Emesa* (Egipt, sec.IV d.Hr.) în tratatul său *Despre natura omului* discută pe larg despre teoria humorală: „Ar. susţine că intelectul ca potenţă există congenital în om, iar sufletul activ se introduce din afară (θύραθεν), dar nu contribuie la existenţa şi structura omului, ci la dezvoltarea cunoaşterii naturii şi la contemplarea ei" (77), P.G. 40, 505. Apoi urmează:„Ar., denumind sufletul o entelehie, cu nimic nu contribuie mai mult decât cei ce spun că sufletul e o calitate, iar forma este tocmai entelehia. Ştiinţa precede actului" (*ibidem*, 560). În cap. IV al lucrării, Nemesius, vorbind despre corp, adaugă, alături de cele 4 elemente, şi pe cele 4 humori pe care le atribuie animalelor: sângele, mucozitatea (*flegma*), fierea galbenă şi fierea neagră. Apoi el compară fierea neagră cu pământul, mucozitatea cu apa, sângele cu aerul, iar fierea galbenă cu focul (căldura animală). Orice concentrare a

elementelor dă naştere sau la un solid, sau la un lichid, sau la un gazos (*pneuma*). „Ar. mai susţine că din sânge provin corpurile animalelor. Prin el se hrănesc şi se dezvoltă toate membrele animalului. Chiar sămânţa îşi are puterea generatoare tot din sânge" (*ibidem*, P.G. 40, 609)

[28] „Afecţiile sunt raporturi materializate". Acestea depind de temperament de la individ la individ, şi de gradul de iritare. Totul ţine de proporţia amestecului celor 4 lichide: *sângele, umoarea, fierea neagră* şi *fierea galbenă*.

[29] „Reacţia la o suferinţă" poate fi şi răzbunarea, prin talion.

[30] Definiţia dialectică apare şi în *Ret., II, 1378a31*. Plutarh (*De virt. mor., 442b*) citează acest loc pentru a arăta trecerea lui Ar. de la diviziunea tripartită a lui Platon la cea proprie, bipartită, ca funcţiune.

[31] „Forma dată lor pentru aceste scopuri". Aristotel preferă definiţia aceasta, căci cuprinde atât materia, cât şi forma în vederea scopului realizat cu o anumită structură. Asupra acestei triple formulări, v. *Fizica, II, 200 a 24 sq*; *Despre părţile animalelor*, 1. 645a 33; *Met*., VIII, (H), 1043 a 31 şi urm. Definiţia trebuie să cuprindă ideea de corp; dacă ne restrângem la formă, îl identificăm cu Intelectul (cf. *Protr. 42, 4; EN, X, 1178a 2,7*).

[32] Ar. observă, îndreptând şi completând, că fizicianul se ocupă nu numai cu materia, ci şi cu lucrările şi stările ei, întrucât sunt noţiuni legate de materie.

[33] „Cu unele se ocupă tehnicul"; stările nenaturale ale materiei se împart în *tehnice* şi *abstracte*. Tehnicul este preocuparea arhitectului şi medicului (cf. şi *Fizica, II, 194a 23*; *Topica, III, 116a 17; V, 136b, 36*). Formele acestor obiecte apar deosebit fiecăruia în intelectul său şi apoi, *după scopul* urmărit, intervin asupra materiei, de exemplu asupra pietrei: *Met*., VII(Z) 1032b 11 *sq* 23,29. Afectele din abstracţie (παθη εξ αφαιρεσεως) se referă la abstracţiile privind corpurile fizice ca: punctul, linia, cercul, volumul, cantitatea etc., ca în matematică. Ar. nu admite pe Platon, care acordă acestor noţiuni o realitate „în sine", ca idei. Despre abstract aici la 429b 18; 431b 12 şi în *Met.,XIII (M) 1077b 17*. Studiul comparativ apare la Ar. în *EN, VI 1142a 18* şi *Despre părţile anim., I, 641 b 11*.

[34] „Filosoful prim" este metafizicianul sau teologul; v. Ar. în *Met., VI, (E), 1, 1026 a 16-19, 27-30 şi passim*. Tot acolo găsim şi diviziunea tripartită a ştiinţei teoretice (abstracte şi contemplative) în: *Matematică, Fizică* şi *Filosofia primă* (*sau Teologie*); este vorba despre Fizica principiilor, nu despre cea particulară.

[35] Repetă ideea pentru a nu se confunda cu proprietăţi exclusive ale materiei; proprietăţile materiei nu sunt separabile de ea. Fizicianul studiază calităţi materiale în legătură cu un anumit obiect sau materie, cu un corp ca întreg. De la Torstrik la Hicks şi J. Tricot, apoi Theiler, textul a fost (403b, 10) astfel interpretat („pentru sau pe consideraţia că sunt inseparabile").

[36] „Linia şi suprafaţa" sunt de asemenea neseparabile de sensibil, însă nu în acelaşi fel; un matematician o priveşte ca mijloc pentru studiu. Pentru altă formă e dată altă materie (*Fizica*, II, 2 194b 9). Deci fizicianul tratează

cu totul altfel un corp însufleţit decât un matematician un complex de linii şi suprafeţe. Linia şi suprafaţa sunt separabile cel puţin în gândire, ca abstracţii.

[37] Despre *aporie*, *doxa*, *diaporie*, *euporie*, v. vocabularul. Ar. ţine să stabilească, deseori, deosebirea dintre aceşti termeni, ca în *Met.*, *III (B) 995a, 27f.*

[38] „Părerile înaintaşilor", adică trecerea în revistă a principalelor opinii şi critica lor. Acest procedeu e des folosit de Ar., ca în *Met.*, *I (A)* 3–7. Şi în alte opere găsim doxografii: *Fizica, I, 2–4, VIII, 265b 17* şi urm., *Fizica, I, 297b 4 sq. III, 308a 4; EN, I, 1096a, 11; Polit., II.* Critica are drept scop să găsească „pe cele bine spuse" (argumentate). Sunt importante numai cele argumentate pe temeiul principiului de mişcare şi senzaţie. Sunt studiaţi mai întâi Democrit şi Leucip, apoi pitagoreii, Platon şi, în fine, Anaxagoras, Thales, Heraclit ş.a. În prima parte: 403b 20-404b 8, studiază mişcarea la predecesorii săi. În această direcţie el se fereşte a cădea în mecanicism, care se restrângea la modul de combinaţie a elementelor. E necesar studiul cauzelor, mai ales al celor finale, care constituie ştiinţa în sine. Cf. şi *Fizica, II, 3, 194b şi II, 9,* 200a, 31-33; cf. P. Siwek, *op .cit.* (98), p. 26.

[39] „Figuri şi atomi" e o expresie care nu satisface. De aceea Tricot traduce „sau atomi" şi acordă cuvântului „figuri" sens sinonim cu atomi. Cred că e mai firesc să spunem „figuri de atomi", căci textul după Diels şi Madvig nu e sigur şi atunci trebuie să presupunem că „şi" să se traducă prin subînţelegerea unui adverb calitativ: „ca, sub formă de"; mai ales că la urmă se opreşte la cei sferici care sunt consideraţi foc şi suflet. Acest adaus, după Theiler, este introdus de însuşi Ar. Mobilitatea atomilor sferici le dă putinţa să pătrundă oriunde, v. Lucreţiu, *De nat. rer.,II, 114-141.*

[40] „*Panspermia*" este germen universal, după Democrit. Ideea revine deseori la Ar.: *Fizica*, III, 4, 203a 18-23; *Despre cer, III, 3, 302 a 30 etc.*

[41] Termenul ῥυσμός se referă la calitatea de curgere în curenţi a atomilor şi e des folosit de atomişti; *curgerea*, *contactul* şi *întoarcerea* sunt caracteristice mişcării lor. Ar., vorbind despre Democrit, spune că acesta acorda atomilor *poziţie, formă* şi *ordine* şi că din aceştia rezultă toate existenţele, ca în *Met., I (A), 985b 14; Fizica, I, 5 188a 24* şi în alte locuri. (De ex., A se deosebeşte de N prin formă, AN de NA prin ordine, iar N de Z prin poziţie) [cf. *Met. A (I), 4985*, trad. *B.B.(35) nota 93*].

[42] „Prin actul respiraţiei" se stabileşte un echilibru între presiunea din universul extern (τὸ περιέχον) şi presiunea atomilor care pătrund în corp prin inspiraţie. E aici o rudimentară exprimare a presiunii atmosferice, văzută prin prisma atomiştilor. Mecanismul respiraţiei la Ar., *Despre respiraţie,4, 417b 30.*

[43] Aici se pare, după Theiler, că Ar. a introdus ulterior acest pasaj, deoarece îi consideră de-a dreptul suflet. Pitagoreicii s-au oprit la mobilitatea lor şi au considerat suflet forţa neîncetată care-i mână în mişcare. Se pare că doctrina a fost formulată de pitagoreul Ecphantos (51A, 1): „Atomii se mişcă, dar nu din cauza gravităţii (Epicur), nici din cauza lovirii între ei (Democrit), ci dintr-o putere divină, pe care o numeşte Intelect şi suflet".

Ecphantos este recunoscut ca cel dintâi care a emis teoria mişcării circulare în univers, în jurul unei axe [Diels (51) A, 5].

[44] După Philoponos, filosofii care susţin automişcarea atomilor sunt: Platon, Xenocrates şi Alcmaion.

[45] După Ar., „sufletul poate fi perceput prin simţuri, căci este un motor imobil care nu se mişcă decât accidental împreună cu corpul însufleţit" (Tricot). Cf. şi *Fizica, VIII, 5, 256a 16.*

[46] „Intelectul mişcă universul"; Ar. se gândeşte probabil la *Hermotimos din Klazomenai* [*Met., I (A) 984b 19*], care era o figură mitică pentru pitagoreicii vremii lui. După Diog. Laert., VIII 5, pretindea că sufletul lui Pythagoras sălăşluia în el. Anaxagoras în fr. 12 (Platon, *Crat*. 400a): „Intelectul şi sufletul orânduiesc lumea". Deşi exprimările sunt deosebite, originea lor pitagoreică e sigură.

[47] „Adevăr etc.". După Democrit, sufletul şi Intelectul sunt identice. Aparenţa considerată ca adevăr e criticată şi mai târziu aici, 427b 3, la Ar. şi în *Despre generare şi distrugere*, I, 315b 9. Astfel înţelegem de ce Ar. spune că Hector, în pierderea cunoştinţei şi slăbire totală, gândeşte cu totul la altceva decât la starea sa. Acest argument apare şi în *Met., IV* (Γ) *1009b 28*. Locul din Homer nu-l aflăm în text. În *Iliada*, XXIII, 698 se referă la Eurypylos. La fel se exprimă *Teocrit* (22, 129) vorbind despre Amycos. Democrit, identificând intelectul cu senzaţia şi chiar cu o alterare fizică, menţionează, totuşi, deosebirea dintre ce e real şi ce e fals, făcând deosebirea între cunoaşterea prin senzaţii şi cunoaşterea raţională. Aşa că intelectul a fost introdus în psihologie de Ar., pe când la vechii „fiziologi" era tratat la un loc cu senzaţia, ca o abstracţie a acesteia (v. 427a 21).

[48] Frg. 12 Diels „frumos şi orânduit" e orice prin Intelect, însă considerat în alt sens, ca o cauză a Universului. În felul acesta, sufletul nu mai e acelaşi cu cel de care discutăm. Atribuindu-l tuturor vieţuitoarelor, Anaxagoras face din suflet şi Intelect o singură noţiune, le confundă.

[49] Chibzuinţa sau prudenţa larg concepută ca *intelect practic*, specific pentru om şi care ajută la realizarea binelui, v. *EN, VI* (Z), 5, 1140*b* 20; „chibzuinţa este un caracter (*hexis*) verificat prin raţiune şi activ în direcţia bunurilor omeneşti".

[50] Urmează partea a doua: 404, b 8-405, b 10, „toţi filosofii" fiind, probabil, foarte restrictiv, Empedocles, Platon şi Xenocrates, mai exponenţiali pentru ideea sufletului ca însufleţitor – mişcător.

[51] „Consideră drept suflet principiile". E vorba de cei care au socotit că funcţia esenţială e cunoaşterea prin senzaţie cu ajutorul elementelor asemănătoare. Deci sufletul e alcătuit din aceste elemente-principii felurite, dar armonizate în totalitatea lor. În acest context ἀρχαί στοιχεῖα sunt identice, pe când la Platon *elementele* alcătuiesc numerele ideale, iar *principiile* sunt înseşi ideile şi numerele.

[52] „Din toate elementele" susţine Empedocles că e alcătuit sufletul. Cele patru elemente (corpuri simple): pământul, apa, aerul şi focul; între ele lucrează *iubirea* şi *ura* concepute material. Deci, dacă cele patru elemente compun sufletul, fiecare dintre ele este suflet. Doctorul Galenus în tratatul

său *Despre funcţiunea organelor*: „Şi în acest scop există multe organe la animale, unele mai mari, altele mai mici, dar ele sunt indivizibile în toate privinţele ca să obţină altă formă. Funcţia tuturor acestor organe aparţine sufletului. Sufletele corespund organelor: prin diferite corpuri ca formă se nasc diferite suflete" [P. G. (77), 40, 588-589]. Această teorie fiziologică s-a menţinut multă vreme în ştiinţa antică şi medievală. În celelalte ştiinţe a prevalat teoria aristotelică. Astfel Nemesius, criticându-l pe Eunomius, constată: „Acesta a definit sufletul ca o substanţă necorporală, însă constituită în corp, căutând să fie de acord şi cu Platon şi cu Ar. Afirmaţia că este o substanţă necorporală a luat-o de la Platon, iar cea că se constituie în corp este din învăţătura lui Ar." (*ibidem*, 572). De aceeaşi părere este şi Grigorie de Nyssa (sec. IV d.Hr.) în tratatul său *Despre suflet* (77) P.G. 45, 204.

[53] Frg. 109 Diels [=*Met.*, III (B), 4, 1000, b, 6]. Frgm. e interpretat în sensul că sufletul este compus, iar nu simplu.

[54] Platon, *Timaios 45b* şi urm. Textul în paranteză e introdus ulterior de Ar., căci întrerupe mersul expunerii, cum se observă din reluarea ideii puţin mai jos.

[55] „Platon în prelegerile *Despre filosofie*"; nu se cunoaşte un astfel de titlu dedus din cele spuse de Ar., căci felul de-a vorbi „s-a precizat", ar fi atribuit acest titlu lui Ar. însuşi, ca în multe alte locuri. Opinia din acest text se referă la „existenţa obiectivă"; *Themistius* a apreciat că autorul (Platon) se gândeşte la „Mintea Universală" care cuprinde totul, cu cea mai înaltă Idee a existenţei vii, care însumează speciile inteligibile ale fiinţelor. V. Platon, *Timaios* 30*c*. Ideea supremă a vieţii se compune din ideile primelor patru numere, care sunt privite geometric şi aritmetic: *punctul, linia dreaptă* (formată prin mişcarea punctului), *suprafaţa* (formată prin mişcarea liniei drepte) şi *volumul* (format prin mişcarea suprafeţei), toate formând *tetractys*-ul: 1 + 2 + 3 + 4 a cărui sumă = 10, numărul perfect; v. şi Sext. Empiricus, *Adv. math., IV, 2 sq;* şi *VII, 94.*

[56] „Celelalte în acelaşi mod", adică celelalte Idei ale realităţilor. Această interpretare porneşte de la ideea platonică de Unul = Unicul, care cuprinde celelalte idei cu principiile lor. „Celelalte" ar fi fiinţele individuale; ele fac obiectul ştiinţei, al opiniei şi al senzaţiei. Acestea depind de acele „inteligibile" (*noeta*) concepute în Ideea supremă şi sunt alcătuite în acelaşi mod, adică din principii, plus un element material de fiecare. Themistius citeşte „pe celelalte" cu sensul *„apoi celelalte (idei) în acelaşi mod".*

[57] ...„iar volumul, simţirea". Cifra 1 corespunzând intelectului intuitiv, iar 2 judecăţii, ca în matematici (linia ca fiind idee de lungime, suprafaţa ca fiind *dyadă*), cifra 3 corespunde cu volumul, care, fiind material, cade sub simţuri; aceasta reiese din paranteza 404, 24a „căci numerele erau socotite (de platonici) ca înseşi formele originale" (Ideile) şi ca principii, identificate cu elementele. Concluzia e întemeiată pe *Timaios* 35a, căci în afară de 1 tot ce e divizibil, e infinit divizibil, de aici denumirea de *dyadă nelimitată*.

[58] „Pe el însuşi". Theiler consideră textul din paranteză ca introdus ulterior de Ar. deoarece întrerupe expunerea. Principii corporale admiteau: *Thales, Democrit, Anaximenes, Anaximandru, Heraclit,* iar principii necor-

porale: pitagoreii, Platon şi Xenocrates. Astfel îi împart comentatorii Simplicius şi Philoponos.

[59] „Noţiunea despre suflet". Principii de ambele feluri admiteau Empedocles şi Anaxagoras. Textul de după paranteză până aici e considerat de Theiler ca lăsat din eroare de Ar., deoarece ideile expuse revin după acestea.

[60] Hippasos (din Metapontion, 450 î.Hr.), după Ar., susţinea că sufletul e un foc, cum reiese din *Met., I (A) 984a7*, de acord cu Heraclit, numit abia mai jos, 405a 25.

[61] Despre Democrit şi Anaxagoras Ar. vorbeşte şi în 405a 14 şi 404b 1. Acelaşi lucru exprimat de Lucreţiu, *De nat. rer., III,* 180, 205. Anaxagoras a accentuat puritatea focului (frg. 12 Diels).

[62] După Anaxagoras, Intelectul pune în mişcare materia pretutindeni şi totdeauna. Vieţuitorul se mişcă de la sine şi viaţa concepută individual este suflet. Ca principiu însă *nous*, iar nu *psyche*, cum distinge Themistius, 13, 16 H., de aceea am tradus: „aşează ca principiu-cauză al tuturor mai ales (în primul rând) Intelectul".

[63] Diogenes din Apollonia (430 î.Hr.) e citat cu aluzie la Anaximenes, căci amândoi susţineau că *aerul*, în fineţea lui, contribuie ca element de bază la compunerea lumii şi pune totul în mişcare. Tot aşa credeau Anaxagoras şi Archelaos (filosof presocratic, cu care a studiat şi Socrate).

[64] „Întrucât este exalaţia" (ca un fel de abur), are sensul de aer încălzit şi care se usucă prin mişcare, cum zice Philoponos. Heraclit admitea că focul primordial este tocmai această exalaţie.

[65] „Majoritatea oamenilor", dintre filosofi, cu siguranţă „physiologiştii". Sufletul cunoaşte, căci se mişcă neîncetat şi ia contact cu toate fiinţele, fiindcă şi acestea sunt în permanentă mişcare. Principiul mişcării revine la Clement din Alexandria. Voinţa este o mişcare naturală, independentă, a intelectului care se mişcă liber către ceva. Intelectul este independent şi se mişcă prin natura sa, e o mişcare gânditoare, de la sine, ca putere a sufletului, (77), PG. 9, 751.

[66] Alcmaion (pitagoreu şi medic din Crotona, sec. V î. Hr.) admitea că mişcarea este veşnică, după cum e şi mişcarea corpurilor cereşti, pe care în chip naiv le concepea ca fiinţe eterne.

[67] Hippon (din Rhegion, sec. V î.Hr.), un naturalist physiologist care reducea totul la principiul biogenetic al umidităţii, pentru că face să germineze totul. Hippon reduce seria la: aer, foc, apă. Pământul este exclus din schemă, cu excepţia cazului când ar avea loc un amestec. Filosoful Critias admitea, ca element principal, *sângele*, pentru că-l credea compus din toate elementele, cum credea şi Empedocles, v. 404b 12, considerându-l ca factor determinant al senzaţiei.

[68] „Toţi definesc sufletul", oarecum toţi, aproape toţi, căci mai jos adaugă „afară de unul singur", adică Anaxagoras (56), 59A92, care învăţa că Intelectul e lipsit de suferire.

[69] „Cei care admit contrarietăţi". *Empedocles* din Agrigent (495–435 î.Hr.) admitea elemente contrarii şi cele două principii contrare (iubirea şi

ura). Un echilibru armonic între ele asigura dăinuirea sufletului. Cei care admit un principiu contrar (caldul sau recele) atribuie sufletului o calitate adecvată (de ex., apa presupune un suflet rece şi potolit). După expunerea doctrinelor, continuă, în cap. 3, critica lor.

[70] După Ar., animalul se mişcă pe sine fiindcă e compus dintr-un factor mobil: corpul şi unul motor: sufletul, care din natură e nemişcat, însă pune corpul în mişcare. Când nu lucrează, sufletul este în potenţă, iar când e activ este în act.

[71] „În două sensuri despre mişcarea ..." Ar. face comparaţie cu corabia şi corăbierul, ca şi *Macrobius, II, 14, 8,* care priveşte mişcarea mijlocită ca accidentală, v. şi Ar. în *Fizica, VIII, 259b 18,* căci cel mişcat prin mijlocitor e mişcat numai accidental [v.*Fizica,* VIII 6, trad. B.A.P.(31) cu note, p. 208 şi mai ales V, 1, 223b, pp. 120–121 cu notele respective].

[72] Grigorie de Nyssa (sec. IV) obiectează în plus: „Deoarece orice mişcare porneşte de la o putere, totul este mişcat din afară sau dinăuntru. Cel ce e mişcat din afară e neînsufleţit, iar cel mişcat dinăuntru e însufleţit", v. *Despre suflet,* I, (77) P.G. 45, 188.

[73] „...Creşterea..." alteori Ar. consideră creşterea şi micşorarea ca o singură mişcare, ca în *Fizica, V, 225b 8, v.* B.A.P. (27), p. 123 cu notele. Geneza şi pieirea se consideră câteodată şi ele o mişcare, ca în *Fizica, II, 201a 11* şi la *Macrobius, II, 14, 30.* Sufletul, dacă s-ar mişca din natură, ar trebui să aibă un anumit spaţiu, v. *Despre generare şi distrugere*, 330a 18: translaţia şi creşterea. Însă Ar. ajunge la ideea că toate felurile de mişcare presupun o formă de translaţie: *Fizica, VIII, 260, a 26 sqq.* şi *Despre generare şi distrugere, I, 6, 322b 9,* unde e vorba de prefacere. Se deduce că Ar. înclină spre părerea că mişcarea aparţine sufletului numai accidental, căci altfel ar trebui să ocupe un anumit loc. Numai Primul Motor rămâne veşnic nemişcat, deoarece este simplu şi acelaşi şi rămâne mereu în acelaşi loc; el săvârşeşte o mişcare unică şi simplă[*Fizica,* VIII 6, 260a (31), pag. 209 şi notele].

[74] „... Prin violenţă". A doua consecinţă absurdă, neadmisă de Ar., v. şi *Fizica, IV, 215a 2* şi urm. *Despre cer, III, 300^b 20* şi urm., *Fizica, V, 230^b 10* şi urm. Fiecare element, în lumea sublunară, tinde către un loc al său natural, unde se opreşte. Pământul tinde în jos, focul în sus, iar la mijloc apa şi aerul. Deci pentru suflet nu rămâne nici un loc de ocupat prin natura sa. Nu se aminteşte de nici un element care să se mişte în cerc, cum ar fi, de ex., eterul, deşi acest fapt e menţionat ca mod de mişcare în *Despre cer,* I, 269^a 5: despre mişcarea circulară aici în 407^b, 1– 5.

[75] „... Prin natură". Orice element se mişcă natural într-o direcţie. Dacă o forţă contrară i se opune, el e mişcat „prin violenţă". Dar orice mişcare contra naturii presupune o permanentă mişcare naturală, cum arată în *Fizica*, IV, 8, 215^a 1 şi *Despre generare şi distrugere*, II, 6, 333^b 26. „În adevăr, dacă există mişcare prin violenţă, atunci, în mod necesar există şi cea naturală, căci mişcarea prin violenţă este posterioară aceleia care este conformă cu natura". *Fizica,* IV, 215a, la B.A.P. (31), pp. 98, notă P.

76 „...Va fi pământ", deci s-ar ajunge la o absurditate.

77 „Intermediare" sunt apa şi aerul, între sus şi jos: deci dacă sufletul ar ocupa un astfel de loc, ar fi apă sau aer: iarăşi absurd. „În infinit nu există nici sus, nici jos, nici mijloc; în vid nu există nici o deosebire între sus şi jos", *Fizica, IV, 8, 215ª*, unde continuă discuţia, argumentând că „nimicul" nu are nici o diferenţă.

78 „Corpul însă se mişcă prin deplasare" şi prin prefacere, creştere, micşorare, dar toate, după Ar., presupun o formă de deplasare.

79 „... Sau în întregul său sau în părţile sale". Un corp care se mişcă în spaţiu în părţile sale săvârşeşte o mişcare circulară ca a unei sfere în jurul axei sale. V. Platon, *Leg., 893c; 898a.* Dacă sufletul ar fi cu totul independent de corp, ar putea învia, căci ar avea o viaţă proprie, putând intra şi ieşi din el după voie. Noţiunea înviere nu e elenică; apare cu sensuri felurite, la Homer, *Il.*, XXI, 56, Herodot, III, 62. Argumentul lui Ar. şi la *Macrobius, II, 14, 29; 16,15.*

80 „Mişcarea accidentală" din afară ar fi provocată de un obiect din afară; sufletul ar putea ieşi din corp de la sine sau prin violenţă.

81 Senzaţia, considerată de unii ca formă de automişcare a sufletului e în realitate provocată de obiecte externe şi însoţită de fenomene somatice. Iniţiativa nu aparţine sufletului, ci unui factor extern. După Ar., iniţiativa mişcării nu aparţine sufletului, ci unui factor extern. Grigorie Thaumaturgul îl critică astfel: „Sufletul omenesc se manifestă astfel: substanţă gânditoare, mereu în mişcare şi independentă, având viaţă de la sine. Tot ce e mişcat de ceva nu are viaţa de la sine, ci de la cel care-l pune în mişcare şi durează atâta vreme cât este susţinut de puterea care lucrează în el. Dar de îndată ce încetează activitatea înseamnă că-l părăseşte şi factorul care are mişcare. Însă sufletul, fiind de sine mişcător, nu încetează niciodată să existe. Urmează, deci, că tot ce se mişcă de la sine este totdeauna în mişcare, iar cel veşnic mişcător este neîncetat, deci fără sfârşit; ce este fără sfârşit este nemuritor". *Despre suflet* (77) P.G. 10, 1137-1145.

82 Orice schimbare presupune o transformare. Când un lucru alb devine negru, a avut loc o ἔκστασις (ieşire din corp) a albului. Dacă sufletul însuşi ar provoca această mişcare şi-ar provoca o micşorare sau o φθορά (distrugere) a propriei substanţe, ceea ce este absurd şi contradictoriu.

83 Adausul „faţă de sine însuşi" este de prisos, căci ideea rezultă de mai sus (406a 17). Schimbarea topicii în frază nu schimbă ideea exprimată. E vorba de substanţa sufletului, v. şi ce urmează apoi 407^b 6-8.

84 Poetul comic *Philippos*, care era fiul lui Aristofan (frg. 173 Kock), scrisese o comedie intitulată *Daidalos*. Ar. revine asupra acestei legende în *Politica, I*, 1253^b 35. Ideea completează pe cea expusă mai sus 406^a 31 şi urm. Ar. e aici de acord cu *Democrit* în frg. 68A104, (nr. 51).

85 Între corp şi suflet nu e un simplu contact, ele fiind inseparabile, cum e inseparabilă forma de materie. Ceea ce mişcă animalul este însăşi realizarea perfectă către care tinde prin esenţa lui. Prin propria şi naturala lor mişcare atomii ar urma să se oprească. E un act mecanic (v. 433^b 19), dar Ar. admite şi putinţa unei stimulări spirituale. Cuvântul „alegere după o

gândire" (προαίρεσις) e numai aici folosit în această lucrare. Gândirea activă (νόησις) este factorul principal după care urmează alegerea (v. şi 433^a 12). „În acelaşi mod" ca Democrit se pronunţă şi *Timaios*, la Platon, 34^b sq şi 36^e. Nemesius din Egipt (sec. IV d.Hr.) recapitulează: „După Ar. mai zic şi alţii că puterile corpului aparţin numai unui corp organic; ele sunt simţurile", (77) PG, 10, 605.

86 Aici este numit personal Timaios, figura-titlu a dialogului lui Platon, cu revenire mai jos 406^b 31. O exprimare aproape identică în *Despre generare şi distrugere, II* 437^b *11*: „cum se află scris în *Timaios* ... dar el (Timaios) nu s-a exprimat lămurit". În *Despre simţire,* 437^b *11* „cum se află scris în *Timaios*..., cum zice Timaios". Asemănător, tot în *Despre generare şi distrugere, II,* 335^h *10*..., ca şi Socrate în *Phaidon*; „căci şi acela (Socrate), presupune Ar., s-ar fi putut referi şi la *Phaidros*, unde e vorba de mişcarea sufletului, ca şi la diferite locuri din *Legile*.

87 Ar. face o expunere scurtă şi neclară a psihogoniei lui Platon prin graiul lui Timaios, 34^b şi urm. Platon dezvoltă o teorie în care alegoriile mitice sunt contopite cu datele ştiinţifice cunoscute pe acea vreme. Ar. trece peste aspectul poetic al operei lui Platon, care explică alegoria fenomenelor petrecute în Cosmos. După Platon, „Sufletul Lumii" e premergător oricărui corp, iar Cosmosul e un întreg viu care există ca tot ce poate fi mai bun. Sufletul omului e un microcosm în acest Macrocosm. Există deci o relaţie paralelă între cosmos şi sufletul omenesc care îl cunoaşte tocmai prin faptul că participă la el. Sufletul Cosmosului este alcătuit dintr-o esenţă indivizibilă („Acelaşi", lumea Ideilor) şi dintr-o esenţă divizibilă („*celălalt*", adică lumea sensibilă). Demiurgul lucrează lumea din şapte părţi, după numerele armonice, asemănătoare cu armonia intervalelor dintre sunetele muzicale. Intervalele sunt întregite cu medietăţi numerice şi armonice. Din două linii încrucişate, Demiurgul a lucrat două cercuri concentrice, unul exterior, „Acelaşi", invariabil şi indivizibil, Ecuatorul ceresc, şi „celălalt", interior (ecliptica). Apoi acesta este împărţit în şapte cercuri concentrice, orbitele celor şapte planete. Cercul „acelaşi", rămânând indivizibil şi neschimbat, domină întreaga mişcare circulară din Cosmos. Celelalte cercuri, cele planetare, au revoluţiuni prin mişcări, de direcţie, iuţeală şi distanţă deosebită. În cele din urmă, a pus în armonie corpul Cosmosului cu sufletul omului. De aceea Ar. conchide cu cuvintele „ca să fie mişcările sufletului identice cu mişcările cerului". El a admis, după Eudoxiu şi Calippos, teoria sferelor homocentrice (concentrice), fiecare rotindu-se în jurul unui ax fix, în interiorul unei sfere mai mari, completând până la 55 de sfere, modelul sferelor concentrice ale lui Eudoxiu şi Calippos, care se menţine, în linii mari, până la Copernic (v. *B.A.P. (31) Fizica*, p. XLII, cu notele următoare).

88 Ar. trece acum la critica lui *Timaios*. *Prima obiecţie* se îndreaptă împotriva ideii că sufletul ar fi o mărime. Timaios identifică Sufletul Universului cu νοῦς, deci nu are suflet senzitiv şi nici doritor care se mişcă în linie dreaptă către obiectul lor, pe când Intelectul se reflectă asupra sa însuşi.

89 La 407^a 11 am trecut în paranteză „atingând" (θιγών)– scos de Rodier şi Theiler, urmând pe Torstrik – care dă claritate expresiei, se află în manuscrise de prim rang; apoi e presupus de interpreţii Simplicius şi Philoponos; v. mai jos θίγοντα şi θίξις (a 18).

90 *A doua obiecţie*: nu se acordă ideea de mărime cu ideea de gândire. Mişcarea corpurilor în cerc e un fapt fizic, pe când mişcarea Intelectului prin gândire e un proces intern care exclude un contact material cu obiectul gândirii.

91 E vorba de cercul conceput de *Timaios*. V. nota 87.

92 Începe *a treia obiecţie*. Dacă gândirea e circulară, urmează că e eternă şi că trebuie să aibă un obiect, care, în cerc, va reveni veşnic. Inteligenţa lucrând practic e necesar să aibă limite; chiar când sunt cugetări teoretice (speculative), ele ajung la un sfârşit, la o limită, la o concluzie.

93 Cugetările practice au anumite limite-scop, cele toeretice se opresc la „logos" adică la concluzie, prin „împletirea" a doi termeni (συμπλοκή), identică cu definiţia (ὁρισμός). Dacă e o deducţie din anumite principii, constituie o demonstraţie şi o încheiere (συμπέρασμα), echivalentă cu concluzia silogismului.

94 „... în linie dreaptă". E linia cugetării după legile logice, mai ales când o concluzie serveşte de premisă unui nou silogism şi acesta altuia. Deci nu se întoarce niciodată la principiul de la care a pornit, decât în caz de eroare. Aşa că polisilogismul urmează direcţia unei linii drepte, vezi *Anal. Sec.* I, 72^b 36. El se ajută totdeauna de un termen mediu, vezi *Anal. Sec.* I, 19-22 şi 81^b 30 sq, apoi I, 78A 14.

95 „Cugetarea ... cu un repaos sau o stare pe loc decât cu o mişcare". Dacă raţionamentul ar merge în cerc, ar judeca mereu acelaşi obiect: această *concluzie este obiecţia a patra a lui Ar.*, aşa că demonstraţia e un act, un proces, care nu se realizează prin mişcare şi nu e supus schimbării.

96 Textul corupt, îndreptat în multe feluri. Torstrik şi Ross scriu: „iar dacă mişcarea sufletului se săvârşeşte după firea lui (ἡ οὐσία)". Dacă se păstrează traducerea cu μή: „iar dacă mişcarea sufletului nu este conformă cu firea lui..." Însă la Platon mişcarea aparţine firii sufletului, cum deducem din 406^a 17, teorie criticată de Ar. în 406^b 12. Theiler aduce ca argument prelucrarea acestui text de Cicero, *De nat. deor.* II, 32, care conchide: „rămâne ca mişcarea astrelor să fie voluntară", deci el a citit εκουσια şi îl propune cu bună dreptate aici; tradus aşa căci „dacă e voită înseamnă că se mişcă împotriva naturii sale", nevoit de rezistenţa pe care trebuie s-o opună eterului. După *Met., IX* (θ) 1050^b 26, comparat cu *Despre cer, II* 284^a 13, o mişcare voită e egală cu una silită, deoarece, după Ar., nu se poate admite mişcarea ca funcţie esenţială a sufletului.

97 „Să nu fie laolaltă cu corpul": *cu al şaselea argument*. Ar. critică pe Platon, *Phaidon, 114c; 66^b Leg. 878d* „dacă e mai bine", tot la Platon, *Phaidon, 97c*.

98 Ar. aduce *a şaptea obiecţie*: Platon nu determină cauza mişcării circulare a sufletului sau scopul ei. E vorba de „Sufletul Cosmosului" care,

după *Timaios*, a trecut la mişcarea circulară după naşterea Sufletului Cosmosului, deci nu e cauza lui. Demiurgul a imprimat această mişcare amestecului elementelor pe când acela exista. Aceasta este explicarea lui Themistius, 23, 14 H.

99 ... Pentru acela, „adică pentru corp", care e mai curând pus în mişcare decât factor de mişcare; aşadar, ἐκείνῳ se referă la corp, cum arată Simplicius 49, 28, iar nu la „cer".

100 „... Pentru alte studii", adică pentru cele metafizice, v. *EN, I,* 1096^b 30.

101 „Cum urmează să se înfăţişeze corpul". *Ca a opta obiecţie,* Ar. prezintă teoria sa privitor la suflet pe care o va dezvolta în cartea a II-a. „Nu orice suflet se adaptează cu orice corp"; astfel combate Ar. pe pitagoreici (v. *Epicur,* la *Lucreţiu, III, 744* sq.)

102 „Oferind argumente drept justificări" exprimă mai clar ideea cuprinsă în metafora „a da socoteală de argumentare". Am adoptat textul îndreptat de Theiler: λόγου (pentru λόγους) δ' ὥσπερ εὐθύνας δ. Astfel de metafore foloseşte deseori Ar. ca în 408^a 1, a 5. „Dezbaterile publice" se referă, după Theiler, la Eudemos. După Tricot, e vorba de „tratatele dezvoltate în afară de şcoală, ca opere de ştiinţă destinate marelui public".

103 „...Alcătuit din contrarii". E vorba de *Philolaos* (pitagoreu din Crotona, contemporan cu Socrate) care considera sufletul o contopire din mai multe elemente, deci „alcătuit din contrarii", cum spuneau şi adepţii opiniei care admiteau armonia. După Ar., σύνθεσις este sau simpla contopire a elementelor care compun corpul, sau proporţionalitatea (λόγος) acestor elemente. Foarte important e studiul atribuit lui Iustinus ca Pseudo Iustinus (77) PG. 6, 1460-1564 cu titlul *Respingerea unor învăţături ale lui Aristotel* (sec. II-III d. Hr.), 7. „Ar. presupune existenţa unei substanţe universale. Dacă aşa cum susţine Ar., sufletul există ca un corp (substanţă) nici greu, nici uşor, nici vreunul din cele 4 elemente, este evident că, dacă acest corp există cu adevărat, va fi un corp nici cald, nici rece, nici prin suferire cald sau rece, căci nu face parte din cele 4 elemente. Dar cum zice, oare, că eterul este cald din cauza mişcării corpului ceresc şi corpurilor care se mişcă în el? Căci dacă se încălzesc este evident că se încălzesc prin suferire (κατὰ πάθος), iar dacă-i prin suferire înseamnă că şi prin alterare (κατ' ἀλλοίωσιν). Dacă-i prin alterare, evident că e şi prin transformare (κατά μεταβολήν), şi dacă-i prin transformare, înseamnă că se schimbă din contrar în contrar ...8. Dacă, după definiţia lui Ar., categoria substanţă primeşte pe rând contrarele, cum poate spune acelaşi Ar. că materia nu e substanţă, o dată ce e capabilă să primească pe rând (ἀνὰ μέρος) contrare: atât privaţia cât şi starea (*hexis*)? 9. Dacă din tot ce nu există nu se naşte ceva, e evident că din ce există se naşte ceva. Deoarece, însă, materia este această existenţă, cum poate susţine Ar. că materia nu este esenţă? Dacă tot ce se alterează se schimbă din ceva determinat în ceva determinat, iar materia nu este încă ceva determinat, înseamnă că nu se schimbă, aşa că nici din ea nu se produce ceva determinat".

[104] „...Nici una din acestea două". Explicaţia din paranteză a fost introdusă de cineva, poate chiar de Ar., pentru lămurirea ideii de mai sus şi pentru a exprima părerea sa că sufletul nu e nici armonie nici rezultanta raportului între entităţile contopite, cum arată şi Trend. 217: „Căci sufletul este o substanţă, aşa că nu poate fi numai o relaţie".

[105] Filosofi ce susţin mişcarea sufletului au neglijat să caute cauza şi esenţa mişcării; ei cred că au argumentat suficient ca această stare există din eternitate [*Met.*, XII (Λ) 6, 1971^b 31 şi I, 4, 985^b 19-20]. Ar. le reproşează că n-au atribuit mişcării altă cauză decât *norocul şi întâmplarea* [*Fizica*, II, 4, 196^a şi urm. cu notele la B.A.P. (27) p. 42 şi urm.].

[106] Această largă digresiune a fost introdusă ulterior de Ar. însuşi (406^a, 5-29). Armonia în sine nu poate mişca din loc şi nici produce vreo altă formă de mişcare. În cele următoare Ar. susţine că *senzaţia, iubirea şi ura* nu pot fi armonii.

[107] Armonia rezultă numai între mărimi corporale sau spaţiale. Deci „matematicile" nu pot avea armonie căci, fiind abstracţii, n-au nici poziţii, nici mişcare. În lucrurile materiale poate avea loc o continuitate sau adaptare fără introducerea unui alt element străin de aceeaşi natură. Dacă, de pildă, se introduce un copac între alţi copaci orânduiţi într-o ordine oarecare, cel introdus strică armonia celorlalţi tocmai pentru că este omogen (συγγενής). Dacă însă e cu totul străin, rămâne izolat şi nu strică ordinea armonioasă, precum nu o strică nici un om care ar merge printre ei (cf. *Fizica, V,* 3, 336^b). În al doilea înţeles, armonia este proporţia amestecului sau compoziţiei de elemente.

[108] Autorul trece la critica sensului al doilea al „armoniei" vorbind despre suflet. Fiecare funcţie psihică ar fi, atunci, un suflet aparte, ceea ce e absurd. *Grigorie de Nyssa* combate teoria armoniei: „Armonia nu acţionează, nu conduce, nici nu se opune, căci nu este o forţă. Armonia constă în extindere sau restrângere şi este necesar să aibă raţiune, căci ori o ai ori n-o ai, însă extensiunea ei variază, pe când în armonie se constată că ea există sau nu există. Sufletul însă admite contrarii: viţiul şi virtutea, pe când armonia nu admite «cântul» armonic şi totodată nearmonic. Nu este însă absurd că sufletul participă la armonie, dar pentru aceasta nu înseamnă că el însuşi e armonie" (77) P.G. 45, 195-196.

[109] Critica lui Empedocles este reluată şi mai jos 410^a 4 şi frg. 96 Diels. v. şi *Fizica, II, 2,* 194^a 20 *şi Met., A.*, 10, 993^a 17. *De part. an., I, 642^a 18 sq.* Torstrik pune în paranteză de la această frază până la ... „ce anume piere când sufletul dispare?" 1. 29.

[110] „...La aceste părţi" (τοῖς μέρεσιν). Theiler propune „la aceste membre" (τοῖς μέλεσιν) după frg. 30 Empedocles. Prietenia (φιλία v. 430^a 30) sau iubirea e denumită de Empedocles φιλότης şi στοργή (atracţia din afecţiune prin asemănare de calităţi), v. frg. 17, 20. Rămâne, deci, întrebarea dacă sufletul este însăşi proporţia sau cu totul o altă rezultantă a amestecului.

[111] „Ce anume piere când sufletul dispare"? Ar. deduce că există o strânsă legătură între suflet şi corp, alcătuind o οὐσία, o formă substanţială.

[112] După respingerea teoriei sufletului-armonie, Ar. combate pe cea a sufletului-mişcare (408ª 29ᵇ, 29). E de remarcat că, deşi combate armonia, unii dintre elevii săi, care încă priveau cu admiraţie şcoala pitagoreică, o admiteau asemănând armonia cu structura elementelor. Astfel gândeşte *Aristoxenos* (frg. 118–121 Wehrli), Dicaiarchos (frg. 5–12). Apoi *Andronicos* (cum referă Galenus, *Despre amestecul corporal,* IV, 782/Kühn).

[113] „Se prezintă ca mişcări". Ar. este convins că emoţiile „pornesc din suflet" (408ᵇ 7), dar ele mişcă organul corporal, ca aici 408ª 32 şi b8, apoi 411a 29. O afecţiune psihofizică face ca fiinţa să iasă din starea de indiferenţă şi după o „alegere" tinde către „binele" propus. Aşa că afecţiunea e actul comun psihofizic. Fenomenele fiziologice nu constituie decât un aspect al realităţii complexe a afecţiunii, deci definiţia acesteia prin elementul material este necompletă, deşi materia e esenţială pentru manifestările afecţiunilor.

[114] Se referă la fiziologia organelor şi schimbarea proprietăţilor lor prin creştere sau îmbătrânire. În 1. 9 *Torst.* admite o lacună.

[115] „este o altă chestiune", expresia se află şi în 419ª 7; 427ᵇ, 26. Nu putem şti dacă se referă la un text păstrat sau la *Parva naturalia* în care inima joacă rolul principal (ca în 420ᵇ 21).

[116] „mişcările sau întipăririle" e vorba de reprezentări şi impresiuni, ca şi în 425ª 25; 429ª 1, 429ª 4; *Anal. Sec., II,* 99ᵇ, 36; 100ª 3.

[117] Textul din paranteză e adăugat ulterior. Ar. revine în III, 5. Intelectul intuitiv e îndeaproape analizat, ca o substanţă distinctă venind din afară (ὁ θύραθεν νοῦς); nepieritor, nematerial şi nemişcat „este şi rămâne" (Trend. 223 după *Despre naşterea anim., II, 3,744ᵇ, 21; Met., XII.* (Λ) 1072ᵇ 24. E nesupus îmbătrânirii şi nu suferă nimic, ci numai acela în care se află (b23 ca şi a 32), de ex. pentru văz, ochiul, sau fiinţa fizică în genere. Dependenţa Intelectului de corp nu e substanţială, ci numai organică. Într-o parte a corpului se naşte viaţă, dar nu suflet, care e o formă cu o anumită structură [*Met.,* VII (Z) 1033ᵇ6; 1039ᵇ 26 sq, VIII (H), 1043ᵇ 14 sq.]. În 413ª 8 διάνοια e atribuită numai omului, dar o dată zice 413ᵇ 25 „nu este încă dovedit", iar în 415ª 12 „se cere un studiu special", ca şi cum nu s-ar fi pronunţat în 408ᵇ 24. Animalul nu e pasibil de iubire şi ură şi nici de amintire [în opoziţie cu *Met., I (A),* 980ᵇ 21]. Înainte de introducere, par. 408ᵇ 17, amintirea nu era atribuită purtătorului Intelectului, ci numai purtătorului sufletului. [v. Theiler, (nr. 91), p. 100-101].

[118] De la 408ᵇ 32 – 409ᵇ 22 Theiler crede că Ar. a introdus ulterior un text pentru lărgirea criticii. Apoi trece la critica lui Democrit şi mai ales a lui Xenocrates ca reprezentanţii unei teorii mixte. Asemănarea între Xenocrates şi Democrit constă în compararea monadelor cu numerele. Ambele pot fi reduse la puncte, căci monadele sunt puncte exprimate ca număr, iar punctele nu sunt decât monade care ocupă o poziţie. Ar. prezentase pe rând, în 404ᵇ 27 şi 405ª 4 sq., sufletul considerat ca principiu

de mişcare, element, idee, număr şi cunoaştere. Cu 409ª 4 începe critica adepţilor lui Xenocrates.

119 Am tradus, cu Theiler, τοῦτο ca „factorul motor" în loc de ταῦτην = „sufletul". Deci, ca factor motrice, cum poate fi conceput sufletul ca o monadă?

120 În loc de „puncte" am admis „monadele psihice" (αἱ ψυχικαί), ca şi în 424a 33. S-ar ajunge, după Ar., la o alternativă: monadele corporale ar fi de altă natură decât cele psihice sau vor fi identice, cum credea *Democrit* şi cum deducem din *Lucreţiu*, III, 372, aşa că sufletul ar fi alcătuit din corpusculii cei mai fini. În primul caz s-ar afla în acelaşi loc infinit de multe monade, căci nu sunt limitate de spaţiu, iar în al doilea ar fi atâtea suflete câţi corpusculi ar exista.

121 „De ce n-au toate corpurile suflet?" Întrebarea e firească. Argumentul este îndreptat contra atomiştilor, dar el se aplică şi celor ce socoteau numărul – monadă ca suflet, întrucât monada se identifică în corp cu atomul. Linia, în concepţia geometrică şi după Ar., *Fizica, VI, 231ª 24* nu e divizibilă în puncte, căci acestea n-au dimensiuni. Ar., după Philoponos, 171, 17, aduce aici critică lui Xenocrates, frg. 73 Diels. V. *Fizica*, VI, 1. (27) p. 139, nota 1.

122 Cap. 5 se leagă strâns de cel precedent, „după cum am spus" la 408ᵇ 33; 409ª, 10 sq. Comentatorii admit că e vorba de *Xenocrates* platonicianul şi apoi de alţi filosofi. Theiler crede că e vorba de la început de aceştia. Ultima expresie: „ceva caracteristic de absurd", „părere proprie şi neconcordantă". Torstrik crede că e introdusă de altcineva ulterior în text, Theiler că e introdusă de însuşi Ar.

123 „...Un fel de corp", adică alcătuit din atomii cei mai fini. Critica urmează imediat „sau ca orice corp să aibă suflet"; după Torstrik există o lipsă, textul fiind corupt.

124 „...aceia care împletesc", este exprimarea întocmai a teoriei lui Xenocrates, ca în 404ᵇ 29. Numărul ca noţiune motrice nu poate fi conceput.

125 „...De la aceste ipoteze", nu se poate conchide (a prooroci: μαντεύσασθαι) nimic pornind de la ideea de mişcare şi de număr, adică de la teoria „împletirii" între acestea.

126 A treia doctrină despre suflet, *cea a elementelor*, va face obiectul criticii lui Empedocles până la 411ª 7. Cu această frază se încheie marea paranteză admisă de Theiler şi care începe cu 408ᵇ 32.

127 „...La acelaşi rang cu obiectele". Aceste „lucruri" sau obiecte se referă tocmai la elemente, pe care Empedocles le consideră, în componenţa dintre ele, egale sau identice cu sufletul însuşi. Însă un compus nu se restrânge la suma componentelor. Cf. Ar., *Met., VII* (Z) 1041ᵇ 17; *VIII* (H), 1043ᵇ 5.

128 Empedocles fr. 96 Diels. *Nestis* e personificarea divină a apei şi a însuşirilor ei. *Simplicius* transmite încă un al patrulea vers.

129 ... „Noţiunea de fiinţă se poate exprima cu multe sensuri", formulă deseori folosită [ca în *Met., VII (Z), 10 sq.*], se referă la feluritele categorii

logice; toate se bazează pe nuanţa cuvântului „este". Acelaşi argument se întâlneşte în *Met., I (A), 992^b, 18 sq.*

130 „...Din toate?". În context Ar. vrea să spună întrebând: Din toate felurile de elemente şi din acelea într-o anumită sau în oricare cantitate sau calitate?

131 Nu pot exista genuri comune tuturor elementelor, deci categorii care să cuprindă toate elementele, ca, de pildă, categoria de cantitate. Acesta e principiul necomunicabilităţii între genuri sau categorii [v.*Met. IV.* (Γ), *2*]; ***genul suprem este însăşi categoria respectivă*** [*v.Met.* (N), 1070^b, 2. *Fizica*, III, 200^b 34].

132 „Să rezulte o substanţă şi nu o cantitate". Această substanţă este considerată categorie pentru suflet. V. şi 412a 6, mai jos la începutul cărţii a II-a.

133 „...Se confirmă din ce e spus acum", adică absurditatea celor expuse mai sus chiar acum, că din elemente materiale se produce cunoaşterea. La 410^a 30 în loc de γὰρ, Theiler propune δὲ; astfel, în loc de λεχθέν ar fi natural λεχθησόμενον „ce urmează să spună".

134 Ar. întreabă pentru ce corpurile sau părţile corporale alcătuite dintr-un singur element – ca pământul în cazul nostru – sunt lipsite de orice cunoaştere, căci după Empedocles asemănătorul ar trebui să cunoască pe asemănătorul său.

135 Pentru lămuriri, a se vedea *Met.*, III (B) 1000^b, 4. Divinitatea este neîndoios un σφαῖρος veşnic viu, cum arată Empedocles însuşi, frg. 27.27^a, Diels.

136 Am tradus cu Theiler şi Tricot, luând „fiinţele muritoare" ca subiect şi continuând „le cunosc pe toate". Rodier: „Toate fiinţele muritoare cunosc ura". Textul din paranteză confirmă traducerea adoptată; Ar. însuşi l-a adăugat la o revenire ulterioară (Theiler).

137 Intelectul ... a luat naştere cel dintâi, este deci preexistent faţă de viaţă; a se vedea şi 430a 23, pe când Empedocles şi alţi „fiziologi" atribuie elementelor prioritatea în devenire. Acestea fiind materie, joacă un rol inferior, de aceea caută o formă care să acorde scop existenţei lor.

138 „... Nu se pronunţă astfel despre orice fel de suflet", e obiecţia principală, deosebită de cele anterioare „căci nu priveşte o singură doctrină despre suflet, ci pe toate la un loc" (Trend. 235).

139 „De mişcare ca deplasare", cuvinte în paranteză la Torstrik, însă manuscrisele le au, şi au fost acceptate de Bekker şi Trend.

140 Ar. combate teoria că intelectul e o parte a sufletului, iar senzaţia o altă parte. Dar se constată că toate câte au intelect au şi sensibilitate. În adevăr, părţile sufletului nu sunt specii subordonate aceluiaşi gen, ci senzaţia e subordonată intelectului. Există, deci, o ierarhie, căci facultăţile superioare implică pe cele inferioare, iar dacă se elimină sufletul vegetativ, rămâne un întreg gen de suflete neînţeles în întregime. În epoca prebizantină, reprezentată de Grigorie de Nyssa şi alţii, s-a consolidat teoria că sufletul presupune organicul ca necesar, dar s-a format pornind de la plantă:

„Căci deşi există o activitate psihică în plante, totuşi nu se ridică până la mişcările ca rezultat al unei senzaţii. Prin dezvoltare, însă, se naşte o putere psihică, crescând, în cele neraţionale, odată cu fiinţa lor, totuşi acea parte nu ajunge la scopul său, deoarece nu poate cuprinde calitatea raţiunii şi a discernământului. De aceea noi susţinem că adevăratul şi desăvârşitul suflet este cel omenesc, deoarece se poate face cunoscut prin întreaga lui activitate. Iar dacă altceva participă la viaţă îl denumim însufleţit prin analogie, nu pentru că în acelea este un suflet desăvârşit, ci numai oarecare funcţiuni ale activităţii" (*Despre alcătuirea omului*, 30). În *Despre suflet şi înviere sau Macrinia* el combate pe Eunomius care ţine să împace pe Platon cu Aristotel. Ideea de necorporalitate e luată de la Platon, iar că s-a născut în corp din învăţătura lui Ar. „Cel mai de folos este să credem că fiecărui corp i se armonizează un suflet şi că vietăţile nu au nimic mai mult ca dispoziţie decât unicitatea fizică, manifestată prin actele lor": (77) PG. 46, 212. Tot acolo combate şi pe Origen (sec. II-III d.Hr.) care, pornind de la Ar., greşeşte susţinând că din naştere există dintru început diferite grade de suflete (βαθμοί) care tind continuu spre înălţare (*anabasis)*, după puterea dată lor". Târziu, în sec. VIII d.Hr. Ioan Damaschin va afirma: „sufletul este unit în totul cu corpul şi nu parte cu parte". „Fântâna cunoştinţei" (*Dogmatica*) v. (47), p. 47.

[141] Ar. se îndoieşte de autenticitatea poemelor orfice, cum relatează Cicero în *De nat. deorum, I, 107:* „Ar. învaţă că poetul Orfeu n-a existat niciodată". Orficii nu discută despre orice fel de suflet şi nici despre suflet în întregul său.

[142] „Prin inspirare din Univers" nu precizează momentul. Themistius (35, 18 H) crede că actul se petrece „în momentul naşterii". Cei mai mulţi comentatori socot că e vorba de orice moment în care se poate respira.

[143] Ar. se gândeşte la peşti despre care credea că nu respiră.

[144] Argumentul a fost folosit şi în 405b 24 şi 430b 23. *Contrariile* se cuprind în acelaşi gen şi se completează reciproc, căci un termen n-are decât un singur *contrariu*, deci contrariile formează cupluri (în dialectica modernă, teza şi antiteza).

[145] Ar. critică acum teoria că orice corp are un suflet în felul său şi că deci toate lucrurile sunt însufleţite. Thales prezintă teoria sub forma unei teze nedovedite ca atare, numai cu expresia, „toate sunt pline de zei" sau „Cosmosul e însufleţit şi plin de zei", la *Diog.Laert., I, 27.* Despre această teorie v. şi *Despre naşterea anim.,III, 762^a 21.*

[146] „... sufletul ... se arată a fi mai bun", totuşi nu dă naştere la nici o fiinţă vie. Ideea e reluată mai jos: 423a 2, 435a 11. Ar. nu înţelege ca *Epicur* (la *Lucreţiu, III, 573*) că sufletul nu poate dura mult în aer. Aici Ar. vorbeşte de „aerul gânditor din Univers", despre care au vorbit *Diogene din Apollonia* şi *Heraclit.* El respinge părerea speculativă că sufletul în Macrocosm e mai bun ca cel din microcosm. Ar. combate aceste teorii prin reducere la absurd.

[147] „Sufletul universal" (Macrocosmosul) este ὁμοειδής (specific identic) cu sufletul omului. Mai jos însă arată că nu toate sufletele sunt

omogene. unele sunt vegetative, altele numai senzitive, altele şi senzitive şi raţionale. Sufletul are anumite organe pentru hrană, senzaţie etc. Omogene ca părţi sunt numai substanţele cum e carnea, osul, etc., pe când întregul, deci corpul, e format din cap, membre, toate neomogene (Ar. în *Meteor., IV, 390*^{b} 5 sq.).

[148] Chiar Platon admite că sufletul (v. *Timaios 69c*) este într-o parte raţional şi în altă parte neraţional (ἄλογος).

[149] Întrebarea e pusă şi mai sus în 410^b 12.

[150] „aşa va merge raţionând la infinit". În argumentare Ar., ca mulţi filosofi este cuprins de *„horror infiniti"*, ca şi mai jos 425^b 12 sq; v. *Despre filosofie, frg.17.*

[151] Observaţia că unele plante şi vietăţi (insecte, miriapode) trăiesc după fragmentare e deseori amintită: *Met., VII (Z) 1040*^{b} *13. Despre longevitate, 467*^{a} *18, Despre tinereţe şi bătrâneţe, 468*^{a} *30; 479*^{a} *3, H.A. 532*^{a} *2* şi *Despre mersul animalelor, 707*^{a} *23; Despre părţile animalelor, III, 673*^{a} *30.* După Ar., sufletul este o unitate nu ca număr, ci ca gen.

[152] „Între ele, cât şi faţă de întreg" e vorba de sufletele părţilor şi de raportul lor cu întregul suflet; o seamă de mss. au ἀλλήλοις cu sensul „părţile sunt specific identice între ele faţă de suflet în întregul său". Aici însă e vorba despre sufletele părţilor, iar nu de părţile sufletului, cf. 402b 9; expresia şi în 411a 18 cu acest înţeles.

[153] Nici în lumea bizantină nu s-a atribuit simţire plantelor, deoarece chiar simţirea era un act psihic ca mişcare ciclică în spirală (ἑλικοειδῶς) sau în linie dreaptă, cf. *Meletius, (77)* PG. 64, 1076. El admite în genere trei mişcări sufleteşti: *simţirea, gândirea, acţiunea,* dar ele aparţin, în întregime, numai omului. Această concepţie s-a păstrat din primele decenii ale erei noastre până în sec. IX, în tradiţia bizantină, v. (77) P.G. 64, 1289.

[154] Cu o seamă de mss. citesc ἀρχὴ înainte de ψυχὴ cu sensul: „acest principiu este o specie de suflet", căci numai astfel stabilim legătura cu textul de mai sus, unde e vorba despre sufletul din cele mai inferioare fiinţe, continuându-se acum cu plantele. Aici „principiul vital" este restrâns la plante, cu o potenţă esenţială, potenţa de hrănire. Fiinţele superioare deţin şi partea mai înaltă a funcţiunilor psihice şi implicit pe cele inferioare de la care au pornit. La plante potenţa hrănitoare este separată de cea simţitoare, căci aceasta apare numai la animale (v. şi 413^0 31; b^5).

[155] „Principiul simţirii", adică iniţiala specie de suflet care presupune simţire, cum e cazul la vietăţi şi apoi la animale în genere. Asupra simţirii unor plante, Ar. nu se pronunţă. Mai jos „nici o fiinţă", la Ar. οὐδέν, nimic cu sensul: absolut nimic.

CARTEA A DOUA

[1] Pentru text avem două ediţii. Prima a fost revizuită în multe părţi, aşa că ediţia a II-a, pe care o traducem, e cea completă, dar întregită, pare-se, şi

ea de Ar. în multe locuri. Trend. le denumeşte A, B^a, B^b, arătând că, chiar prima frază a suferit schimbări şi anume, A: „Deoarece s-au expus pe larg părerile transmise de alţii despre suflet ..., B^a: Deoarece cele transmise despre suflet, în măsura în care fiecare dintre înaintaşi s-a ilustrat, s-a expus pe larg, şi B^b ultima revizuire, cea pe care am tradus-o. Pentru mai multă claritate, traducem şi textul primei ediţii când diferă în cuprins de a doua. Paranteza arată partea introdusă ulterior de Ar., care ţine să fixeze bine noţiunile pe care avea să le discute.. După Theiler, în locul parantezei urma cap. 2, aşa că textul de la 1.2 – sfârşitul cap. I, e introdus ulterior de Ar.

[2] „Gen anumit", adică o categorie bine limitată. E vorba de materie cu potenţialitatea de a lua o formă, o anumită şi unică formă. Sunt deci trei faze: materia nein-formată, materia cu potenţialitatea de a primi formă individuală, adică substanţa (οὐσία) şi a treia combinarea lor într-un individ, prin realizare: ἐνέργεια. Numai dacă prin ajungerea în acest stadiu s-a format deplin o structură bine limitată şi într-un grad care asigură informaţia într-un scop anumit, se ajunge la *entelehie.*

[3] Privaţiunea este un factor care atrage forma ca o necesitate inerentă materiei, v. *Met.*, XII (Λ) 1070 611. Pseudo-Iustinus (sec. III d.Hr.) a pus cel dintâi chestiunea privaţiunii, socotind-o ca o formulă logică, fără conţinut. „Dacă lipsa de ceva există ca şi participarea la existenţe, este evident că neexistenţa întru totul nici nu apare ca o lipsă de ceva, nici nu participă la ceva. Deci, cum participă materia la privaţiune şi totuşi să nu existe printre existenţe?"

[4] *Despre entelehie, v.* nota 16 la c. I şi indicele terminologic. *Meletius* (sec. IV d.Hr.) afirmă că Ar. definind sufletul o *entelehie* contribuise nu puţin la părerea celor care cred că este o creatură a firii. Platon însă spune că e veşnic în mişcare, iar ce e veşnic în mişcare, este nemuritor, deci sufletul este nemuritor; v. (77) P.G. 64, 1296. *Nemesius*, contemporanul lui Meletius, combate de asemenea definiţia lui Ar. ca primă entelehie: „cu nimic nu contribuie mai mult ca cei care spun că *sufletul e o calitate.* După el, forma este entelehia. Însă ştiinţa este anterioară actului. De aici deduce că forma este entelehia primă, iar în al doilea rând actul. De pildă, ochiul este dintr-un substrat şi o formă". (77) P.G. 40, 560-561, *Nemesius,* în *Despre natura omului*, se conduce de idei platonice, dar parţial şi de unele aristotelice. Corpul primeşte de la suflet mişcare, dar el exista înainte de a veni în corp. Sufletele nu se produc mereu prin transmitere (traducianism) sau prin creaţia anumită (creaţionism), ci se dezvoltă simultan cu corpul. În concepţia despre puterile sufleteşti şi în cea privitoare la pasiuni, voinţă şi libertatea ei, Nemesius se alătură lui Ar. De aceea el discută pe larg noţiunile de: voit, silit, alegere, voinţă, deprindere (*hexis*), potenţă, intelect, practic şi altele. V. (99) *op.cit.*,p.173. *Boethius* (480-525 d. Hr.) încearcă o sinteză între Platon şi Ar.: „În dezvoltarea acestora nu voi trece cu vederea părerea lui Pl. şi a lui Ar., ca să-i aduc la o aceeaşi singură formă de gândire şi să învederez că, în multe privinţe, deşi ei sunt deosebiţi ca păreri, dar în cele mai multe principii filosofice sunt de acord" [*Despre interpretare* (77)

P.L., 64, 433]. El admite că actul este anterior potenţei, de asemenea împărţirea aristotelică în potenţe vegetative senzitive şi raţionale s-a transmis prin el în scolastică.

[5] „Acestea sunt principiile celorlalte". Deci substanţele sunt în genere corpuri dezvoltate în cadrul naturii. Ele pot deveni, la rându-le, principii pentru altele dacă sunt prelucrate tehnic. Acestea sunt substanţele de care vorbeşte Ar. în *Met.*, *VIII (H), 1042ª 7, şi XII (Λ), 1069ª, 31.*

[6] Este specie în sensul de substanţă secundă, ce se enunţă despre substanţa primă. Corpul însufleţit are viaţa ca funcţie organică, dar el nu se confundă cu sufletul. Sufletul e în fiecare parte a corpului animalului, precum forma statuii e în fiecare parte a statuii.

[7] „Una ca o ştiinţă, iar alta cum ar fi contemplarea". Sunt deci trei trepte spre entelehie: simpla potenţă de-a face ceva, însuşirea potenţei, dar încă neactivă, realizarea calităţii potenţiale. Astfel se înţelege mai jos 417ᵇ30, ca şi *Fizica*, VIII, 255ª 33. Copilul are potenţialitatea să devină general, apoi îşi însuşeşte conţinutul potenţei şi, în fine, comandă ca general, activează. În *Protrepticos*, 56, 15 şi urm., Ar. face deosebirea între ştiinţă, potenţă şi realizarea acesteia; cf. şi *Top.*, *V, 129ᵇ 34*; *X, 177ᵇ 24; EE, II, 1225ᵇ 11.* Această deosebire izvorăşte din teoriile socratice, de care face uz şi Platon, *Theaet.* 197c. [v. *Theiler (91), p. 107 notă la 412 ª22*].

[8] În epoca prebizantină s-au dat multe definiţii care pornesc de la Platon, dar se adaptează cerinţelor vremii completând-o cu termeni aristotelici. *Grigorie din Nyssa* îl defineşte astfel: „Suflet este o substanţă născută, substanţă (οὐσία) vie, gânditoare, cu un corp organic şi senzitiv, iniţiind o putere vieţuitoare şi perceptivă de obiecte sensibile prin el însuşi, până ce s-a realizat o natură capabilă să le cuprindă pe acestea", v. (77) P.G. 46, 3, 29. De la această definiţie *Meletius* trece la o concepţie antropologică în tratatul *Despre natura omului*. Ca şi Chiril din Alexandria, el spune: „omul este un animal raţional, muritor, capabil de cugetare şi ştiinţă", iar după lămurirea noţiunilor conchide: „el este capabil de cugetare şi ştiinţă pentru că prin învăţătură ni se adaugă artele şi ştiinţele". V. (77) P.G. 64, 1067 sq. Abia în sec. IX Ioan Damaschin revine la forma logică a definiţiei aristotelice: „Sufletul este o substanţă vie, simplă, necorporală prin natura sa, invizibilă ochilor trupeşti, nemuritoare, spirituală, fără formă materială. Se serveşte de un corp organic şi dă acestuia puterea de viaţă, de creştere, de simţire şi de naştere. Nu are un spirit deosebit de el, ci spiritul său este partea cea mai curată a lui. Sufletul este unit în întregime cu tot corpul şi nu parte cu parte. Nu este conţinut în el, ci îl conţine, după cum focul conţine fierul şi fiind în el, lucrează propriile sale lucrări". V. Ioan Damaschin (47) p. 47, 100, 101. Întreaga epocă de strălucire patristică a sec. IV–VIII e dominată de Platon, de neoplatonism şi de emanatismul plotinian, la care se adaugă misticismul lui Dionysios Pseudo-Areopagitul. Toţi afirmă distincţia între suflet şi corp, precum şi caracterul de veşnic mişcător. Vasile cel Mare, deşi se inspirase din Ar. în *Hexaëmeron*, urmează pe Platon în înţelegerea noţiunii despre suflet, dar însuşirile acestuia sunt luate după Ar. Mai târziu, pe vremea lui

Iustinian (475 – 543), se remarcase *Leontios din Byzanț*, care se folosește de toți predecesorii săi, dar, în acest scop el va urma pe Porphyrius și pe Aristotel, manifestând un deosebit interes pentru comentariile înaintașilor cu privire la categoriile acestuia. Totuși el definește sufletul după neoplatonici: ***o substanță incorporală de sine mișcătoare*** v. (77) P. G. 86 1, 1281 b. Se vede că este neoplatonic din faptul că el socotește legătura dintre corp și suflet ca nenaturală *(ibidem* 86, 2, 1940B) deși definește imediat ca Ar.: *„un corp organic având viața ca potență (ibidem* 86, 1 1281 c). Trupul și sufletul ar fi naturi deosebite cu activități separate, așa că numai prin voința divină s-ar fi unit într-o ipostază.

[9] „Înzestrat cu organe", adică înzestrat cu părți neomogene dar care se armonizează, pe când fiecare organ în parte este alcătuit din părți omogene.

[10] Ar. arată cum plantele trăiesc, deși n-au organe în înțelesul cunoscut al cuvântului. Rostul teleologic al părților plantei apare și în *Fizica, II, 199ª 25* și *Meteor., IV, 380ª 14.*

[11] „Alcătuiesc o unitate" în altă concepție decât a 17. Ideea apare și în *Met., VIII (H), 1045ᵇ 18; XII (Λ),* 1075ᵇ 35. Comparația cu sigiliul în ceară se află și în *Despre nașterea anim., I, 729ᵇ 17.* În Noul Testament termenul *psyche* = viață (*Met. 20, 28, Mc.* 10, 45, Ioan 10, 11). Cel dintâi care a făcut netă deosebire este Clement din Alexandria care afirmă că „principiul vieții nu e tot una cu sufletul" (*Pedagogul*, trad. N.I. Ștefănescu, p. 64). Dar pentru suflet admite trei părți: cea *cugetătoare*, numai pentru om, cea *năzuitoare,* pentru animale în genere și cea *pasională* pentru toate viețățile. Aici se vede influența stoică, deși Clement citise pe Ar. din care menționează un soi de pește care ar avea inima (sediul activității psihice) în stomac (frg. 326). Tot de la Ar. are și informația că prin hrănire sângele devine izvorul seminal al omului și seva vieții, v. *Pedag.* (94) 69, 72, 73. Definiția prea largă a prilejuit și necesitat un câmp liber pentru gânditorii din prescolastică începând cu Boethius și Leontios din Byzanț și până la Descartes. *Aeneas Gazaeus* (scrie pe la 450 d. Hr., în Byzanț) a alcătuit un tratat dialogat *Despre nemurirea sufletului.* Discuția se poartă între Teofrast Atenianul, Axitheos Syrianul și un Egiptean din Alexandria. După ce ne spune despre Ar. că a construit cuvântul entelehie și a definit sufletul ca un corp pe care-l introduce cu un scop în materie, totuși afirmă că este o formă (*eidos*) care se dizolvă simultan cu corpul, căci fiind o formă nu e nemuritor decât intelectul venit din afară (θύραθεν). Și sufletul este din afară (ἔξωθεν); căci nu-l are de la sine (οἴκοθεν) să-l lumineze prin intelect, ca o rază. Voi lăsa pe Ar. care din exces de înțelepciune a înlăturat nemurirea sufletului. Ceilalți se contrazic între ei și pe ei înșiși" (77 P.G. 85, 871 - 1004).

[12] „Se spune cu înțelesuri felurite Unul și a exista". Despre sensurile lui „Unu", *Met., IV (Γ)* b, X, 1-3, iar „a exista" IV *(Γ),* 7; V (Δ) 2, IX (θ), 1. Completa actualizare și realizare este și cea mai proprie (κυρίως) ca unitate de existență. Pentru Ar. unitatea psihofizică e subînțeleasă. După ce scolastica ia în primire tezaurul interpretativ, în sec. IX Ioan Scotus

Eriugena, redând raţiunii precădere în tot ce nu contrazicea dogma, tinde spre realism, şi ca metodă admite dialectica şi logica îndreptată spre cunoaşterea lucrurilor, iar nu a cuvintelor şi a termenilor. El porneşte de la 10 categorii aristotelice şi consideră substanţa ca un element constitutiv al sufletului într-o unitate cu corpul. Dacă *universaliile ante rem* au o existenţă reală după realismul extrem, în realismul moderat existenţa reală n-o au decât individualele (*universalia in re*), pe când nominalismul ajunge să se reducă la concept şi la cuvânt (*universalia post rem*). În sec. XII Pierre Abélard (1079–1142) afirmă că după Ar. intelectul percepând individualul, percepe chiar natura, existenţele şi obiectele şi deduce logic prin abstracţie. Materia şi forma i se oferă lui combinate, confundate. Deci şi sufletul cu corpul formează o unitate. V. E.G. (55), p. 74 -75.

13 τὸ τί ἦν εἶναι. Expresia e frecventă (ca în *Top.I,* 101^b 21 şi *Met., VIII (H)* 1043^b 1); *Bonitz, Ind. Ar.* 59, socoteşte aceasta ca o cauză formală alături de celelalte trei cauze. Vezi Ath. Joja, *Studii de logică,* p. 31, nota 113.

14 „O secure" e secure prin forma şi proprietatea de a tăia. Altfel e materie, adică nimic determinat. Abia prin formă e comparabilă cu sufletul. Fără calitatea formei – tăişul – ar fi numai o denumire fără conţinut. Numai mâna care poate săvârşi lucrarea ei ca mână e mână. v. *Met.,VII (Z)* 1036^b, 31. Comparaţia cu „securea" e înlocuită cu cea cu „fierăstrăul" din prima ediţie: „Căci dacă substanţa lui naturală ar fi ferăstrău, aceasta ar fi chiar sufletul lui. Iar dacă ar fi separată de această calitate, n-ar mai fi ferăstrău, ci o omonimie; dar acum ea nu este".

15 De la 412^b, 17–413^a3 se dezvoltă cele de mai sus, adăugând că există o proporţie între corpul organic cu membrele sale şi sufletul cu potenţele sale, luate atât aparte cât şi în întregul lor.

16 „... Care îl va poseda"; este corpul viu care prin organizare va avea un suflet ca un întreg. Un astfel de corp poate fi sământa fiinţelor şi fructul plantelor. *Met., IX,* (θ) 1049^a 2 despre plante şi animale: *Despre naşterea anim.,* II, 736^b 3 sq. Totuşi corpurile moarte, sământa animalului şi fructul plantei nu sunt nici măcar în potenţă, ci numai au potenţialitatea de a deveni corpuri, când se va dezvolta viaţa din ele. De asemenea potenţialitatea seminţei fructului este la prima fază cum ar fi oţelul brut înainte de a deveni ferăstrău (v. Themistius, 43, 10–14). În loc de „secure" apare şi aici în prima versiune „ferăstrăul". E probabil că în sec. IV d. Hr. circulau încă ambele versiuni.

17 Sufletul nu este separabil de corp fără ca acesta să moară, iar sufletul să dispară. Aşa înţelegea, de pildă, şi Mihail Psellos (sec. XI d.Hr.) care în tratatul său *Despre suflet* admite că numai intelectul este veşnic. „Membrele corpului animalelor, zice Ar., se caracterizează prin câte o activitate vitală proprie ca: inima, ficatul, creierul şi celelalte ... şi iarăşi în acelaşi loc unde e vorba despre părţile corpului zice: se pare că intelectul a intervenit din afară şi că este divin, căci nimic din el nu se împărtăşeşte cu energie în activităţile corpului; şi iarăşi în cartea a II-a despre *intelect*, vorbind şi despre potenţa teoretică, zice că nu e nimic evident, dar se pare că sufletul

este de un alt gen şi că el singur e capabil să se despartă cum se desparte ce e veşnic de ce e pieritor. Iar în cartea a III-a expune filosofic aceleaşi gânduri, adăugând că intelectul este nesupus pătimirii şi veşnic şi nemuritor ... aşa că sufletul logic îl ştie Ar. ca nemuritor şi separabil de orice corp. Dar de aici mai este evident că nici un suflet nu e cu putinţă să fie corp, nici simplu, nici compus. Deci este necesar ca potenţa susţinătoare a corpurilor să fie necorporală. Aşa că există în cele însufleţite un suflet susţinător al corpurilor, astfel că sufletul este necorporal". (P.G. 122, 1040-1076). Se menţine în această expunere confuzia specific aristotelică, între psihic şi biologic, cf. W. D. Ross, (91) p. 113 sq.

[18] ... „Şi cauza şi s-o pună în lumină", adică s-o exprime în definiţie. „Cauză" apare ca termen mediu al unui silogism, întrucât justifică concluzia. Trend. 279 stabileşte comparaţia cu o concluzie fără termenul mediu, dând ca exemplu definiţia trăznetului, dacă nu s-ar arăta din ce cauză se ciocnesc elementele în aer. Ar. mai aduce exemplul cu cvadratura unui patrulater. Motivarea definiţiei e cerută de Ar. şi în *Anal.*, *II*, 94^a3 şi *Met.*, *VIII*, (H) 1044^b13. Exemplul cu dreptunghiul şi în *Met.*, *I* , *996^b*, *21*. Dacă laturile dreptunghiului sunt *a* şi *b* iar *x* e media proporţională, formula ar fi $ab = x^2$ rezultat din $a : x = x : b$. La *Euclid VI*, 17.

[19] „Prin viaţă", expresia generală, dar există trepte vitale ca mai sus 411^a 26 şi EN, I, 1098^a 33. Plantele au viaţă (aici 410^b 23), deşi stoicii nu admit. Ar. critică definiţia lui Dion din Apollonia în *Top.*, *VI*, 148^a 27, pentru că nu cuprinde toate formele de viaţă. Fiind vorba de cauza logică, deci de o premiză sau termen mediu în definiţia sufletului, e necesar să ne urcăm de la „viaţă" la cauza care-i organizează creşterea şi-i dă sensul şi scopul. „Unirea materiei şi formei, iată deci veritabilul principiu al individuaţiei. Sufletul este deja o formă, independentă de corp pe care-l va informa la rândul său. Sufletul pune stăpânire pe corpul deja constituit şi-i conferă ultima sa perfecţie, dar îşi păstrează propria perfecţie, detaşându-se de el", astfel interpretează Etienne Gilson în neotomismul contemporan (pp. 156–157). Acest curent duce la o interpretare extremă în sprijinul stabilităţii dogmei. „Albertus Magnus şi urmaşul său Toma de Aquino au văzut valoarea de utilizare a filosofiei lui Ar. aşa cum ar fi trebuit să fie dacă ar fi putut el însuşi să ducă opera sa la bun sfârşit" (*ibidem, pp. 162–164).* Dar răspunsul fusese dat de Descartes care în materie de creştere a corpului animalelor porneşte de la scolastici, dar funcţiunile organice le explică organic şi oarecum mecanic, înlocuind astfel funcţiile atribuite sufletului de către medicina scolastică. Nutriţia membrelor şi generaţia sufletului animalic sunt deci altfel concepute. Omul este un *ens per se,* iar nu *per accidens*, din două substanţe eterogene, v. E. Gilson, *Descartes*, p. 431.

[20] „În fine, micşorarea şi creşterea". Procesul de hrănire e mişcare ca şi celelalte, deci stau pe aceeaşi linie (ca subiect în text), mai ales că şi plantele au creşterea şi scăderea ca mişcări evidente (cf. 413^b 5).

[21] Numai focul se dezvoltă în sus, celelalte în toate părţile. Pământul tinde în jos. Textul în paranteză e adăugat ulterior de Ar. Cf. 404^a 15; 434^a 25; 415^b 26.

[22] „Această aptitudine" e tocmai potenţa hrănirii şi se referă la organismele vii inferioare, ca şi la celelalte fiinţe muritoare. Ar. face aluzie la părerea că divinităţile nu se hrănesc şi trăiesc totuşi. El ia poziţie contra hrănirii astrelor, cum credeau unii stoici, *Meteor.*, *II* 354[b] 34*sq*. *Nemesius*, citând pe Heraclit, ne referă: „sufletul este ca o vaporizare din mediu umed, iar pentru animale sufletul provine atât din afară, cât şi din vaporizarea din ele însele şi se dezvoltă în chip omogen, (77) P.G. 40, 503. Aşa şi buretele, deşi se dezvoltă pe stânci şi se strânge sau se deschide, sau mai curând se umflă, cum povesteşte Ar., se aseamănă cu plantele, de aceea filosofii cei vechi obişnuiesc să le numească *zoofite*" (77, P.G. 40, 503–505). Tot Nemesius în cap. 3 porneşte de la Ar., dar le combină cu concepte mistice, astfel: „După Ar. potenţele corpului, deci în genere ale celui organic, se spune că sunt simţurile. Potenţele divine se adaugă strâns acestora şi orânduiesc o unitate după natura lor" (*ibidem*, 605). Rolul simţirii este accentuat de toţi scriitorii şi gânditorii epocii prebizantine creştine şi necreştine, dându-se precădere părerilor lui Platon, dar întregindu-le cu cele aristotelice, după care puterile vitale pornesc de la inimă: „Spiritul vieţuitor este conducător asupra creierului şi prin aceasta asupra organelor simţurilor şi asupra tuturor legăturilor care străbat corpul în toate direcţiile. De asemenea şi mişcarea pulsului porneşte de la inimă". v (77) P.G. 64, 1108. Mai târziu Ioan Damaschin, urmând pe Ar., afirmă: „Simţirea este o facultate a sufletului care percepe şi cunoaşte lucrurile". În cele următoare analizează cele 5 simţuri, iar în concluzie se rezumă: „Facultăţile oricărei vieţuitoare se împart în facultăţi sufleteşti, vegetative şi vitale, v. (47) cap. 18, 102, 103. Abia în sec. XII scolastica intervenind în ştiinţa medievală, redă percepţiei prin simţuri rolul principal în cunoaşterea realităţii, căci admiţându-se unitatea substanţială a sufletului cu corpul, el simte, în acest fel, impresiuni care prezintă funcţia vieţii corpului şi care-i prezintă lucrurile nu în ele însele, ci prin raport la nevoile noastre corporale". V. (54) în interpretarea la C. VI, 12–18, pag. 456 sq. Cu toată interpretarea tendenţioasă a lui E. Gilson, remarcăm totuşi (pag. 368) două concluzii: „1. Percepţiile sunt percepţii ca atare. Deci nu e eroare când spunem că le percepem într-un anumit mod. Eroarea începe dacă afirmăm că obiectele sunt în ele aşa cum le percepem. 2. Ele sunt prin raport cu noi şi cu organele noastre".

[23] Ar. revine adesea asupra acestei deosebiri, ca în *Despre tinereţe şi bătrâneţe*, 467[b]13 sq. În *Despre părţile anim., IV, 681 a 12* şi urm. un capitol se ocupă tocmai de trecerea fiinţelor de la cele inferioare la cele superioare.

[24] „mai târziu", în 434[a] 22 şi mai jos b, 10 şi urm.

[25] Chestiunea dacă se poate vorbi de suflete aparte sau de părţi ale sufletului este atinsă şi mai sus: 402 b 9; 411 a 30. Platon aşează partea raţională a sufletului în *cap*, pe cea a îndrăznelii în *inimă*, cea doritoare în *ficat*, ca în *Timaios*, 69 sq. Ar. discută aceste probleme şi în 429a 11 şi 438a 20.

[26] Ar. se gândeşte la plante (ca şi 411^{b}19) ale căror mlădiţe şi muguri pot trăi separat şi să dea naştere la plante noi, chiar dacă sunt mutate şi replantate sau altoite; acelaşi proces se observă cu tăierea unor miriapode sau viermi, dar durata lor e limitată.

[27] *Reprezentarea* aici e în treacăt amintită şi legată de *simţuri* şi *dorinţă*, iar mai târziu (417b 29) e tratată alături de senzaţie şi gândire. Plăcerea sau neplăcerea sunt legate de reprezentare deseori, ca în 403^{a}7, 414^{b}4, 431^{a}, 13, 434^{b} 2 şi *Despre vise*, 454^{b}30.

[28] „Intelect şi facultatea teoretică", e vorba de aceeaşi noţiune. Mai jos derivă din Intelect „opinia". Prin simţire se ajunge la o opinie, iar deliberarea asupra acesteia este, ca νοεῖν, funcţia lui *Nous*. În 414^{b}18, funcţia dianoetică şi *Nous* se identifică. Această discuţie şi introducerea ei aici s-a făcut când încă Ar. nu inserase în cap. 1 par. 413^{a} 6 (Theiler).

[29] De ex. Platon, *Timaios*, 69^{b}. Deci Ar. arată că facultăţile sufleteşti nu sunt separate ca loc, ci numai ca raţiune şi funcţie.

[30] Mai târziu, în *III, 12–13 şi Despre părţile anim.*, IV, 10,687^{a}2.

[31] „...Şi prin ce simţim". Sufletul e dintru început factorul prin care trăim, deci el e principiul vieţii şi nu invers. [cf. Rodier (14) *II, 216*]. Astfel sufletul atribuie viaţa, e forma fiinţei vii. Deşi ştiinţa ca şi sănătatea rezidă în magistru sau medic, totuşi ele au în pacient mobilul actului şi activităţii lor. Dacă forma s-a realizat, din ea, şi nu din materie, izvorăşte puterea ştiinţei, ca şi a însănătoşirii.Platon ar fi zis: din ideea de ştiinţă şi însănătoşire. Pentru Ar. este o ἀρετή (cf. 408^{a}2 sq). Aceeaşi expresie în *EE, II*, 1219^{a}19, unde aduce exemplul cu cismarul şi arta lui.

[32] *Nemesius* regrupează ideile lui Ar. din *Fizică* şi *Despre suflet*, astfel: Există o funcţie naturală (φυσικόν), una simţuală, una mişcătoare din loc, una doritoare, una discernentă, numind fizică funcţia nutritivă, care ajută creşterii şi creează funcţie genetică totodată structurând corpurile, v. P.G. 40,670 sq. Nu poate fi vorba de separare prin localizări cerebrale la Ar. Până în epoca modernă tomismul şi neotomismul s-au pronunţat 1. Că nu centrul cerebral creează funcţia, ci organizează centrul, 2. Există funcţii substitutive, căci alte funcţii alăturate împlinesc pe cele ale părţii organice alterate; v., între alţii: J. Maritain (73)p. 282, nota 1.

[33] „Unui anume corp", adică a unui corp natural organizat într-o formă. În acest scop bine întregeşte Th. σῶμ' ca substantivul lui ἔμψυχον; v. şi 412^{a}16 şi 434^{b}11 şi urm.

[34] Probabil e vorba de adepţii teoriei armoniei (Platon, *Phaed.* 85 sq.); „nici nu este un fel de corp": Ar. se îndreaptă contra materialiştilor atomişti (405^{a}5), v. *Despre tinereţe şi bătrâneţe*, 467^{b}13 şi simultan în *Despre părţile anim.*, *II*, 652^{b}, 8 şi urm.

[35] Corespunde cu 412^{a}16 şi critică pe pitagorei, ca în 407^{b}21.

[36] În II, 2,413^{a}31 şi b32. Acest capitol – 414^{b}19 formulează din nou 413^{b}11 – 414^{a}3.

[37] Năzuinţa (ὄρεξις) are, cum vedem, trei specii: dorinţa, impulsul şi *voinţa deliberată* în vederea unei hotărâri. Dorinţa este oarbă, neraţională;

impulsul este nejudecat, *voinţa deliberată* compară raţionamentele şi alege. Senzaţia trezeşte toate aceste subspecii de năzuinţă.

38 „...este simţire de hrană"; numai accidental senzaţia în genere este senzaţia hranei, vezi 434^b19, apoi *EN, III, 1118ª, 18* şi urm. Există două feluri de accidente: unele care se manifestă, altele care nu se manifestă în lucruri sau în fiinţe: *Met.*, *V* (E) *30,*1025ª*14*; *Topica, I, 5,102ᵇ24 şi urm.* şi altele care se menţin, dar nu fac parte nici din esenţa nici din definiţia obiectului: *Met.*, III(B) *1,995ᵇ 20 şi An. sec. 83, ᵇ19.*

39 Despre putinţa de a-şi reprezenta la diferite vietăţi ca şi în genere despre importanţa reprezentărilor Ar. se preocupă în par. 415^a11; 433^b29,434^a5.

40 De la 413^b11 – 414^b20 se face ierarhizarea potenţelor sufleteşti. Se pot confunda părţile cu puterile sufleteşti ca în 413^b13; o noţiune generală (λόγος) despre suflet nu se poate formula, deşi în cap. 1 a fost tocmai de această părere. Dacă există o ierarhie de gen, unul anterior, altul posterior, nu se poate formula logic o definiţie (b28–32). Ar. critică astfel pe Platon ca şi în *Met. III*(B), *999ᵇ6*, sq. şi *EE, 1218ª1 f.* Tot aşa o anumită facultate inferioară a sufletului e cuprinsă, ca potenţă cel puţin, în cea care urmează. Deci suntem nevoiţi să ne preocupăm de fiecare specie de suflet, deoarece orice specie inferioară există fără cea superioară, dar aceasta nu poate fiinţa fără cea inferioară.

41 Percepţia este un fenomen trezit de obiect. După interpretarea lui Mihail Psellos: „sufletul vegetal este lipsit de simţire, ca şi legile fizice care sunt fără părţi (unitare) şi din această cauză necorporale, căci în fiecare parte a seminţei sunt aceleaşi raporturi naturale de indivizibilitate, cum sunt şi facultăţile: hrănitoare, dezvoltătoare şi conformatoare", (77) PG. 122,1045. Acelaşi autor conchide mai jos că numai sufletul logic e nemuritor (1048) şi apoi continuă cu ideea creştină. „Pronia îngrijeşte nu numai de existenţa noastră, dar şi de buna stare în genere" (1052). „Animalele neraţionale mor cu totul, căci n-au raţiune nemuritoare, deoarece moartea este şi mai puternică decât sufletul lor" (PG 85,989). Această concepţie a dominat permanent în Orientul bizantin. După Ar. şi Thoma de Aquino, omul este cel mai perfect dintre animale şi cel mai imperfect dintre spirite. V. J. Maritain (72), p. 332.

42 Revine şi mai jos 419^b1. Despre lipsa (privaţia) putinţei de mişcare din loc, v. 410^b19.

43 În c. III, 4 – 8. Aici observăm că intelectul teoretic se află alături de gândirea discursivă (διάνοια), ca şi în 413^b, 24. *Nous* = potenţa teoretică alături de potenţa unei opinii, cum avem noi mai sus 408^b,25.

44 „Strâns legate de ele", adică de esenţa lor (Themistius, 49,15 şi Philoponos 263,13) „şi apoi celelalte", adică particularităţile neesenţiale, accidentale, datorită unor condiţii speciale de viaţă, ca boală, lipsurile de tot felul etc.

45 Ed. I. „căci faptele şi activităţile sunt potenţe anterioare după raţiune, şi mai mult decât acestea, trebuie definite mai întâi obiectele lor".

[46] „Despre hrană şi despre procreaţie", întrucât sunt activităţile cele mai strâns legate de natură şi de menirea fiinţelor. Ar. priveşte aici latura socială mai mult decât pe cea instinctuală a acestora; v. *H.A., VIII, 589ª5.*

[47] Ar. revine asupra ideii în *H.A. VIII, 588ᵇ,24, Meteor., IV, 380ª14. Despre naşterea anim., II, 735ª17, Polit. I, 1252ª30.*

[48] „Să participe la eternitate" prin perpetuarea speciei (εἶδος) ca şi *Fizica I, 192ª18.* „Ca număr" e continuarea vieţuirii ca individ, imposibilă pentru vietăţi. Şi Platon relevă aceasta în *Symp. 206ᵉ* şi *Legile 721ᵇ*. Ar. aminteşte de perpetuare în *Despre naşterea animalelor, II, 731ᵇ31* şi *Despre generare şi distrugere, II, 338ᵇ12 şi urm.*

[49] „Pentru care se face ceva". Ar. admite mersul către ambele scopuri, unul servind ca mijloc pentru celălalt. Scopul în sine e de valoare universală: binele, fericirea; scopul imediat, ca realizare pentru cineva anume, confirmă şi asigură mersul către scopul final.

[50] Începe o lungă paranteză – 416ª18, care întrerupe discuţia despre sufletul vegetativ.

[51] „Sufletul este cauză" pe lângă funcţia de mişcare, scop şi substanţă a corpului însufleţit, care fiinţează numai ca o potenţă. Substanţa este socotită cauza fiinţei, v.*Met., VII* (Z)*1041ᵇ 26.* Într-un corp însufleţit cauza fiinţei şi substanţa se contopesc. Sufletul este principiul fiinţei şi vieţii (τοῦ βίου). Totodată, este raţiune şi entelehie ce există ca potenţă.

[52] „Sufletul este cauză şi ca scop final". Sufletul fiind formă, forma aceasta este cauza existenţei sale. În fiinţele vii existenţa este identică cu viaţa lor, adică esenţa lor este cauza vieţii lor. Scopul final sau ultim este tot *sufletul*, căci are misiunea *să lucreze în corp* întocmai *cum natura lucrează în tot universul.* (Trend., 290). Dovada acestui fapt este că sufletul foloseşte corpul ca un instrument al său. Acesta este şi scopul ultim, adică în sine, căci în amănunt lucrează prin scop restrâns numai la o fiinţă anumită, deci ca scop imediat pentru desăvârşirea scopului ultim (v. mai jos 1.20) *v. Fizica, II, 198ᵇ 10, Despre părţile anim., I, 639ᵇ12.*

[53] „Primul imbold" al mişcării porneşte de la suflet; el este deci cauza iniţială (principiul) diferitelor specii de mişcare: mişcarea ca deplasare, prefacerea, sau schimbarea şi creşterea. Pentru Platon (*Phaidros* 245ᶜ) sufletul era izvor şi principiu al mişcării, pentru că el însuşi e veşnic în mişcare. Ar. consideră însă că el pune în mişcare, dar nu se mişcă; este deci un motor imobil. Deci motorul e realmente deosebit de obiectul său, căci tot ce se mişcă e mişcat de altceva, v. *Fizica, VIII, 5, 257ᵇ6*–8 şi *Met., IX* (θ), 8,1050ᵇ şi în *XII* (Λ), 6,1071ᵇ, nimic nu trece de la sine şi prin sine de la potenţă la act şi viceversa, v. P. Siwek, (93) p. 59–64.

[54] „Senzaţia se pare că este un fel de prefacere" (vezi şi cap. 5 care urmează). Prin influenţă directă organul suferă o schimbare, dar nu o uzare ca într-un proces mecanic. Schimbarea este o adaptare pentru percepere cu păstrarea substanţei şi relaţiilor naturale ale organului de simţire. Felurile de mişcare apar şi în *Despre părţile anim., I,* 641ᵇ6, chiar *Fizica, II,* 192ᵇ, 15, *V.* 226ª16 şi în Cicero, *somn. Scip. II,* 14,30; 16,20.

[55] „Cum este în Univers". Nu există sus şi jos când e vorba de poziţia organelor fiinţelor luate individual, dar există considerând Universul ca întreg în raport cu noi. V. şi *Despre mersul animalelor, 705*[b]*6*; *706*[b] 4 *sq*; *Despre viaţă lungă, 467*[b]*2*; *Despre tinereţe şi bătrâneţe, 468*[a], *9*; *Despre părţile anim., IV, 686*[b], *34*.

[56] E vorba de Heraclit şi şcoala sa. Ideea exprimată aici restrânge cauza numai la foc, deşi mai înainte o atribuise şi pământului. Heraclit a influenţat pe stoici, cf. Cicero, *De nat. deor.*, 2,24.

[57] „Pentru filosofia scolastică, corpurile, prin calităţile lor active, încep prin a lucra asupra organului de simţ şi prin mijlocul acţiunii lor fizice asupra organului, să imprime simţului (purtare sufletească legată de materie, dar o face să lucreze într-un mod superior materiei) o similitudine psihică (imaterială, intenţionată), între ele însele, care determină şi pun în act simţul; devine în chip imaterial obiectul a ceea ce e percepţie, în timp ce se produce şi o imagine în simţul intern". V. Ar., *Fiz., III,* 4, 202, 5–22 şi *Despre suflet*, II, 11 şi 12 şi lecţiile 22, 23, 24 la Thoma de Aquino (73), p. 268.

[58] Focul este o cauză asociată cu susţinerea fenomenelor vitale, dar nu cauză absolută (ἁπλῶς). Este numai instrument în mâna motorului, iar nu motor [v. P. Siwek (89), p. 62]. Aşadar, cauza asociată e totuşi cauză necesară, dar nu e singura şi absoluta cauză.

[59] Ar. leagă firul despre sufletul vegetal întrerupt prin paranteză. Acum e vorba de obiectul însuşi care serveşte ca hrană.

[60] „Acelea": e vorba de contrariile care satisfac cerinţa de a ajuta la creşterea reciprocă.

[61] E vorba de cele patru elemente ca şi de compusele *homoiomere*, dar e mai sigur să spunem că numai elementele se ajută prin contrarietate ca unul să fie hrana celuilalt.

[62] „...se hrăneşte cu asemănătorul". E vorba tot de *Empedocles* şi Democrit, v. *Despre generare şi distrugere*, I, 7,323[b], 3, apoi aici *405*[b]*14* unde „asemănătorul cunoaşte pe asemănător". Numai *Anaxagoras* nu împărtăşea această idee. Ar. se pronunţă şi în *Fizica, VIII, 260*[a]*29*, cu privire la hrănirea şi creşterea prin asemănător şi câteodată printr-un lucru deosebit. Numai astfel se poate ajunge la creştere; pentru un contrariu hrana este contrariul său şi totul sporeşte când un lucru devine la fel cu altul. [V. *B. A. P. (27) Fizica, p. 210*].

[63] „Inacţiune" (*argia*) e cuvânt al şcoalei sale. Cf. Teofrast, *Met. 7*[b]*13*.

[64] „...Să socotim...şi de altul". În felul acesta se rezolvă aporia de mai sus a, 29. În adevăr, în primul stadiu, când alimentul nu e digerat, contrariul alimentează contrariul său, dar în al doilea stadiu, care e şi ultimul, asemănătorul hrăneşte pe asemănător. În adevăr, în al doilea stadiu, când începe asimilarea propriu-zisă, organismul asimilează ceea ce şi-a făcut asemenea în primul stadiu. Numai aşa se explică creşterea. *Despre generare şi distrugere, I, 322*[a]*3; Fizica, VIII, 360*[a]*30.*

[65] „...Întrucât este hrănit, este însufleţitul", la corp se referă hrana, iar nu la viaţă sau la suflet (v. şi 415b27), deci corpul este hrănit, întrucât e însufleţit şi nu accidental: „însufleţitul" şi „hrana" sunt corelative, v. *Categ., 7,6*b. Animalul se hrăneşte pentru că posedă esenţa vieţii şi e însufleţit.

[66] „Hrana... factor al procreaţiei". Ar. critică pe Hipocrate după care generarea e o dedublare a fiecărei particule a fiinţei vii. Asemănarea între părinţi şi copii nu e constantă, deci nu e o dovadă, deoarece pot semăna cu ambii părinţi. Apoi s-ar cuveni ca dintr-o fiinţă să ia naştere caractere a două fiinţe. După Ar., generarea are loc printr-o adevărată *producţie*, v. *Despre naşterea anim., I 18,722*b şi urm. Ea provine din sămânţa care n-are părţile sale în act, ci numai în „potenţialitate" v. şi *Despre simţire, I, 18, 723*a*, 7–22.* Femela contribuie cu *materia*, masculul cu *forma*, care dă materiei o impulsie orânduită după legea sa, v. *Despre naşterea anim., II, 1,734*b*, 7–19 734*b*, 23*; *II, 738,12 şi urm.*; *IV, 771*b, 12. Prima orânduire trebuie să realizeze ciclul ulterior al evoluţiei printr-o lucrare proprie. Orice fiinţă poartă în sine forţa spre desăvârşire, v. Paul Siwek, (93), pp. 86–87 şi notele.

[67] „Aşa cum este" în esenţa lui. Desigur, e vorba de însufleţit, de vieţuitorul dotat cu o potenţă.

[68] „Sufletul primordial", adică treapta cea mai de jos a sufletului, cea hrănitoare şi apoi ca cea procreatoare, din paranteză.

[69] E vorba de căldura înnăscută sau vitală. Aşa au interpretat: *Themistius* 53,32 şi *Philoponos* 288,20. Despre căldura înnăscută *v. 420*b*20* şi apoi *Despre părţile anim. II, 652*b*10. Despre naşterea anim., II, 740*b*31.*Totuşi ea ajută la mistuire. *Despre tinereţe şi bătrâneţe, 469*a*12*; *474*a*27.*

[70] Tratatul *Despre hrană* e citat în *Despre somn şi vise,* 465b5.

[71] Aici 415b24, v. şi *Fizica, VII, 224*b*11.* Percepţia realizată când simţul suferă ceva, v. şi 410a25; *Despre somn şi vise*, 454a9 şi *Protrepticos*, 44,16.

[72] Asemănarea nu e necesar să fie completă, ci în mare parte. Dar lucrurile pot fi neasemănătoare ca specii compuse, v. *Despre generare şi distrugere I*, 323 *b*, 1, unde îl citează pe Democrit. Asemănătorul nu poate suferi prin asemănătorul său, căci dacă două fiinţe ar fi întru totul asemănătoare, ele nu s-ar putea influenţa. Deci, trebuie să fie în parte asemănătoare şi în parte neasemănătoare. Sunt asemănătoare dacă aparţin aceluiaşi gen. Sunt neasemănătoare dacă sunt depărtate între limitele aceluiaşi gen, deci contrare, v. P. Siwek (93), *p. 81* şi nota.

[73] „Nu se produce şi o senzaţie a senzaţiilor", deoarece organele sunt afectate totdeauna de obiecte, iar ele sunt compuse din elemente care sunt sensibile numai în act. Senzaţia în sine nu există în act, ci numai ca potenţă, aşa că acţiunea obiectului extern trezeşte şi pune simţul în acţiune, adică îl realizează, v. şi 418a 8,20. Prin elemente devin sensibile calităţile pipăitului: cald, rece, uscat, umed (V. *Despre generare şi distrugere, II*, 330a26), celelalte numai accidental. Văzul se aseamănă cu inflamabilul, căci nu se realizează decât prin afectare externă. Afecţiunea e o alterare, dar nu

coruptivă, adică ajută la desăvârşirea ca trup şi suflet a întregii naturi a fiinţei însufleţite şi mai întâi la om. Acest lucru se realizează prin actualizarea tuturor potenţelor fiinţei sufleteşti.

[74] Focul e ca esenţă arzător şi n-are nevoie decât să fie alimentat; celelalte nu ard prin căldura organică; astfel s-ar consuma pe sine şi n-ar mai exista focul în act. Aşa e şi cu sufletul senzitiv: există ca potenţă şi numai când e afectat „se aprinde".

[75] Sunt două paranteze care nu se ştie dacă pot fi atribuite lui Ar. Ele au valoare explicativă. Urmează apoi continuarea de la 416^{b}, 33.

[76] „Cum am spus" mai sus $416^{b}7$; v. şi *Fizica, III, 1 201^{b} 31* şi *Met., IX* (Θ), *6, 1048^{b}, 28.*

[77] „...Acum în general despre ele" ca în 426^{a}, 26. Acum se ocupă mai amănunţit cu deosebirea dintre potenţă şi entelehie. Cât timp lipsea cap. I, adaus ulterior, se mulţumea cu deosebirea dintre potenţă şi realizare. Acum, în loc de două trepte ***se disting trei trepte spre entelehie.***

[78] „Genul şi materia": potenţa ca gen rezidă în om ca atare, materia este însuşi conţinutul ştiinţei, susceptibil de însuşit de către om: *cf. Met.,*V (Δ) $1022^{b}25$. Materia e în sensul din cap. 414^{a} 26. Ajungerea la starea de intuire speculativă exprimă exerciţiul real al ştiinţei ca şi mai sus $417^{a}5$, 19; apoi $430^{a}4$ de comparat cu *Met., IX* (Θ), $1050^{a}12$. Lucrul depinde de voinţă, cf. $429^{b}7$. Fraza „Însă fiecare – ceva din afară" (1.26–28) este în paranteză la Torstrik.

[79] „Că acest lucru este A"; dacă i se prezintă, nu numai că-l recunoaşte – ar fi ca o simplă senzaţie – dar îi cunoaşte funcţia gramaticală în toată amploarea ei; cf. şi *Met., XIII* (M), 1087^{a} 18.

[80] „Făcându-se astfel", adică nu lucrează cum ar trebui, în adâncime ca să ajungă la o *hexis* (deprindere) şi apoi, prin acţiune la entelehie. Întregul context suferă din cauza unor lipsuri. Am admis în loc de ἀλλοιωθεῖς pe ἀλλοιωθησόμενος (Theiler), căci exprimă năzuinţa de a se schimba spre mai bine prin acţiunea unei „alterări" salvatoare; cf. mai jos, 417 b 3 şi întregul context.

[81] „Învăţare", adică asimilarea de cunoştinţe, dar de aşa natură încât modifică structura organică sau pe cea intelectuală a subiectului. Această „învăţare", continuată la trepte superioare prin asimilare, duce la deprindere (*hexis*) şi apoi prin acţiune, la entelehie. Deci nu simpla „învăţare" a principiilor este factorul hotărâtor, căci aceasta nu operează schimbarea, ci chiar trecerea de la *hexis* la entelehie, ca factor permanent şi creator. Această trecere şi prefacere a fiinţei sufleteşti a omului „învăţat" n-are încă un nume potrivit. Despre procesul de învăţare în acest sens, aici $429^{b}9$ şi *Fizica*, *VIII* (H), $255^{a}33$, unde sunt arătate cele trei trepte spre entelehie, pornind tot de la „ignoranţă". Despre consolidarea cunoştinţelor prin repetiţie cu folos nou trata şi Platon (*Symp.*, 208^{a}). Ar. expune procesul învăţăturii ca pornind de la învăţător (agent). A instrui pe cineva nu e identic cu a-l învăţa. Tot ce e pozitiv e realizarea mişcării în fiinţa pacientului, ca efect. V. *Fizica, III, 3, $202^{b}5$–7*, apoi 10–21 şi P. Siwek (93) p.

82. În Orient a dominat Platon. Abia cu Ioan Damaschin (sec. VIII d.Hr.) se revine la Ar. prin distincția între *potență și act*. În două moduri se zice că ceva este în *potență* și în *act*. Spunem că sugaciul este filolog în „putere", căci are facultatea de a învăța și de a deveni filolog. Spunem iarăși că filologul este filolog și în putere și în act; în act că are cunoștința gramaticii; în putere că poate să interpreteze, dar nu interpretează. Spunem iarăși că este filolog în act, când acționează, deci când interpretează. V. *Dogmatica* (47), p. 122 la urmă. La Ar. observăm că potența are două stadii: ca simplă capacitate și ca potență de a lucra după studiu și pregătire (*hexis*) și în acest caz este entelehie.

[82] „Lipsa de preocupare", adică *„ignoranța"* e o stare de aceeași categorie ca și *„știința"*. Trecerea de la o stare la alta e un fapt de voință cu ajutorul unui învățat în stare de entelehie. În epoca modernă s-a reluat chestiunea: „Teoria bergsoniană care se mișcă întruna în jurul noțiunilor de *potență* și *act*, fără să reușească a le formula și a le folosi în mod rațional, ne-ar putea apărea până la un punct de vedere ca o inversiune a doctrinei lui Ar.: în loc de a vedea în suflet actul *corpului viețuitor*, vede mai curând în corp *actualizarea sufletului*". V. (73) p. 287.

[83] Perceperea realizată prin senzații felurite se întregește cu contemplarea activă, adică cu știința în acțiune. Deci prin perceperi și organizarea lor se dezvoltă știința până devine o formație, o stare (*hexis*), apoi aceasta trece la acțiunea continuă și activă (*energeia*) stârnită de obiectele externe.

[84] „A celor generale". Ideile generale se formează, însă, în aceleași condiții ca și generalitățile perceptive, pornind de la simțuri. Deosebirea între percepere și știință se face de Ar. și în *Fizica, I,* $189^{a}5$. *Anal. Sec., I,* $87^{b}37$. Ce poate fi gândit stă în suflet numai ca potență (rămășiță din teoria *reamintirii* lui Platon).

[85] „Cu alt prilej" în III, cap. 4.

[86] Trimiterea la $417^{b},10$. Cele două stări corespund dar trecând la activitate, potențele devin ele însele entelehii, realizându-se în act.

[87] „Sunt în și prin ele însele" ca obiecte sensibile, iar nu ca substanță. Se percep deci numai calitățile și proprietățile care cad sub simțuri, iar nu și cele care pot fi numai prezumate prin discernământ, altă funcție psihică. Percepția calității este strâns legată de o anumită substanță. Calitățile în sine nu sunt separabile de substanță. Ar. face deosebire, deci, între percepția directă și naturală, și cea dedusă sau dobândită. [*Met., III* (B), *5,* $1010^{b}14$]. Despre percepțiile accesorii tratează o dată cu simțul comun, aici III, 1 și 2.

[88] *Pipăitul* percepe calitățile: cald-rece, uscat-umed, neted-aspru, greu-ușor etc., în care nu se înșeală decât împiedicat de alt simț; v. și $427^{b}12$;$430^{b}29$. *Scepticii* au lansat ideea *înșelării simțurilor* despre care Ar. discută în *Met., IV* (Γ), $1010^{b},4$ și *urm.* Despre obiectele comun sensibile citim și aici $425^{a}, 14$; $428^{b},22$ apoi *Despre simțire,* $437^{a}9$;$442^{b}4$. În *Despre memorie,* $450^{a}9$, $451^{a}17$, $452^{a}7$ se percepe și timpul ca și în *Despre vise,* $458^{b}4$.

[89] „Fiul lui Diares“ numai accidental şi prin coincidenţă e alb, dar albul e perceput ca atare în primul rând. Exemplul şi în *425ª, 26* şi în *Anal. Sec., II, 81ᵇ, 25; 83ª, 5.*

[90] Ar. începe studiul simţurilor, cu văzul în cap. 7–11. În tot cursul acestei discuţii cuvântul αἴσθησις înseamnă: simţ, potenţă simţuală şi activitate perceptivă. Democrit urmează aceeaşi ordine, frg. 11. Platon în *Timaios 61ᵈ* şi urm. începe cu *pipăitul*, apoi *gustul, mirosul, auzul, văzul*; numai în *Phileb.* 51 începe cu văzul. Teofrast (*Despre simţire*) urmează ordinea lui Ar. *Democrit, Anaxagoras* şi *Diogenes din Appollonia* nu păstrează o anumită ordine. În *Despre simţire*, Ar. insistă şi asupra fiziologiei organelor de simţ. El gândeşte că orice simţ operează printr-un intermediar ca să ia contact cu obiectul. Pentru *Văz, Auz* şi *Miros* sunt apa şi aerul cu structura lor specifică (418^b, 419^a, 33). Pentru *Gust* şi *Pipăit* carnea însăşi este intermediarul, într-o anumită structură. V. P. Siwek (93), p. 106.

[91] După Essen şi Theiler, aici este vorba de corpurile fosforescente, vizibile în întuneric (mai jos şi în 419^a3). Ei pun punct după „se va lămuri pe măsură ce înaintăm în expunere“. Dar în primul rând culoarea este vizibilul, adică noţiunea generală pentru ce este vizibil, „prin sine“ cu aluzie şi la fosforescent.

[92] Numai culoarea face ca un obiect să fie vizibil. În afară de culoare mai e vizibil, însă numai în obscuritate, fosforescentul. Deci culoarea este, în primă ordine (πρώτως) factorul vizibilităţii. Cu 1. a 29 se accentuează că lipsa activităţii de luminare (ca privaţiune) e întuneric. Şi în viziune procesul este acela care face din neasemănător un asemănător. Organul văzului, în senzaţia vizuală, percepe culoarea. Procesul e o trecere calitativă, formală, dar nu o absorbţie ca la hrănire, v. P. Siwek (93), pp. 96–97 şi mai jos III, *2,425ª 22–24* ca şi *II, 12,424ª 17–24.*

[93] *Transparenţa sau diafanul* este o natură comună a apei şi aerului şi lucrează ca intermediar între obiectul vizibil şi ochiul omului. Dar aerul, ca şi apa în anumite cazuri, este şi un vehicul, căci pătrunde în orice corp compus; el se află prezent acolo înainte de compunere şi nu poate fi exclus. După Ar., corpurile sunt capabile să aibă culoare în măsura în care conţin în ele aer sau apă. Deci culoarea este suprafaţa unui corp solid, care conţine în el diafanul. Ca esenţă diafanul e o natură şi o potenţă încărcată cu foc, de aceea produce lumină necolorată, în act fiind, şi abia apoi culoarea. Pentru Ar. culoarea este *[illegible]nita diafanului într-un corp determinat“. V. Despre simţire, III, 428ᵇ2* şi *439ª30.* Esenţa culorii constă în schimbarea calitativă în lumina însăşi care, ca esenţă, este însuşi diafanul în act.

[94] *Diafanul* ca atare în act este lumina necolorată; deci numai obiectele întâlnite îi dau culoare şi anume culoare lor, simplă sau combinată. Despre viziune (ὅρασις) aflăm indirect din *EN, XI* (K) 1174^a *13–19* prin comparaţie cu plăcerea (ἡδονή). „Ce este plăcerea în esenţa şi calitatea ei, s-ar putea da o lămurire dacă pornim de la principiul ei. Ca şi ea, *viziunea* se pare că este, ori în ce clipă ar fi considerată, un act desăvârşit, n-are nici o lipsă şi n-are nevoie de nimic ulterior care să împlinească specificul ei. Plăcerea se

aseamănă în această privinţă cu *viziunea*. Este un ce întreg şi nu se poate ca într-un anumit timp să aibă cineva o plăcere al cărei specific să se desăvârşească prin devenire într-un timp mai îndelungat. De aceea nici nu este o mişcare".

[95] În aer şi apă există o anumită natură, „o natură şi potenţă comună, care nu e divizibilă, dar care există în aceste elemente": *Despre simţire, III, 439ª23*. Această natură există în soare şi în „corpul primordial, cu mişcare circulară". Materia sau substanţa aceasta serveşte la constituirea sferelor cereşti. Este *Eterul*, despre care Ar. tratează în *Despre cer*, *I*, 270ᵇ21 şi-l denumeşte „primul corp", considerându-l ca al cincilea corp, esenţă sau element. Eterul încălzeşte stratul de aer înconjurător şi-l aprinde (*Meteor.*, *I*, *341a 17*).

[96] „Acolo este şi obscuritatea", „există întunericul ca privaţie în act, dar niciodată desăvârşit, căci lumina prin esenţa ei pătrunde pretutindeni, mai mult sau mai puţin." „Focul de sus" este o specie a prezenţei de foc prin care se emite lumină în spaţiul infinit ceresc. El e veşnic în act, însă nu prin prezenţa corporală a focului, ci numai prin prezenţa calităţii lui ca *hexis*. *Despre simţire, 439ª20.*

[97] „Nu pot fi două corpuri în acelaşi loc" – constant principiu la Ar. Luminozitatea nu este foc (cum credea Platon, *Timaios, 45ᵇ şi urm.*), ci o transparenţă activă: *Despre simţire, 438ª 25 şi urm.* Nu este corp şi nici emanaţia unui corp. Cu aceasta Ar. critică pe Empedocles constatând în *Despre simţire, 438ª4*, contrazicere în acest punct.

[98] Aparent banală, ideea lui Ar. exprimă că întunericul este diafanul ca simplă potenţă. Raportul dintre întuneric şi lumină este acelaşi dintre ignoranţa ca ştiinţă potenţială şi posesiunea ştiinţei. Ele fac parte din acelaşi gen, nu se exclud, căci sunt contrarii, nu contradictorii. Cu focul se petrece invers: numai *prezenţa lui*, ca lucrare şi calitate, e în act, iar nu şi corpul.

[99] *Empedocles* [Diels (51) 31A 57] e criticat pentru că concepe lumina ca un corp. Senzaţia de lumină se produce, după el, prin întâlnirea emanaţiilor luminoase care pornesc simultan, atât de la ochi cât şi de la obiect. Aceste emanaţii sunt emise de către soare şi trecerea lor prin spaţiu se face într-un timp relativ lung, dar din cauza vitezei nu le observăm. Deci el crede că mişcarea luminii este o translaţie (φορά), pe când, după Ar., ea este o prefacere (ἀλλοίωσις). Spaţiul înconjurător de care e vorba este cerul însuşi, aşa-numita sferă concavă a lui Empedocles.

[100] „Greu vizibilul" ca şi 422ª20 şi urm. Trend. lămureşte astfel: „Întunericul, care în realitate nu e niciodată absolut ci este pătruns de o lumină uşoară chiar pe o noapte cât de întunecoasă, se numeşte mai cu dreptul „văzut cu greu" decât invizibil, ca să restrângă oarecum prea categorica exprimare a acestui cuvânt".

[101] „Care împrăştie lumină"; ele trezesc senzaţia de lumină, ca şi mai jos 1 28, deşi altfel în *Despre simţire, 442ª23*. Obiecte fosforescente sunt citate şi în *Despre simţire, 437ᵇ 6.3*; despre undele focului aprins, tot acolo. *Pipăitul* ne poate înşela mai mult decât văzul, v. *Despre vise, 2,460ᵇ20–22*

şi urm. Iluziile simţurilor după Ar. se datoresc prelungirii impresiilor primite îndelung de la un obiect exterior.

[102] Cercetarea de care e vorba nu s-a păstrat şi nici nu e tratată în *Despre simţire, 437ᵇ 5*, unde îi e locul.

[103] Prin esenţa sa culoarea stârneşte în diafan o schimbare calitativă. Din cele următoare se vede rolul diafanului, în care ia naştere „mişcarea" calitativă pricinuită de culoare. Grigorie de Nyssa se conduce după comentarii la opera lui Ar. privitor la geneza organului vederii şi la funcţia lui. El scrie: „Dacă n-ar exista soarele, ochiul ar fi de prisos şi dacă n-ar fi ochiul, soarele ar fi de prisos; dar deoarece fiecare este necesar din cauza celuilalt, urmează că fiecare din ei este generat. Căci ceea ce este fără cauză nu poate fi cauza". v. (P.G. 46,3, 15). Sec. XIV este secolul criticii aristotelice. Prin Wilhelm d' Occam se pune principiul intuiţiei directe şi se dă ca exemplu văzul. „Cunoaşterea intuitivă este singura poartă asupra existenţelor şi ne permite să ajungem la fapte. Prin opoziţie cu cunoaşterea intuitivă cunoaşterea abstractă nu ne permite să ştim dacă un lucru care există, există, sau dacă un lucru care nu există, nu există. Numai cunoaşterea intuitivă ne aduce la acest rezultat." Dar felul aşa de caracteristic cu care el foloseşte acest principiu aristotelic contra lui Ar. însuşi nu s-ar explica fără a recunoaşte, a se recunoaşte şi a se asigura prin cunoaştere experimentală. Este clar că experienţa nu ne învaţă nimic din aşa-numitele „specii". Când un obiect e alb, se vede, dar nimeni n-a văzut vreodată „specii". V. (55) frag. 251, 252, 260. Renaşterea italiană porneşte de la Platon adăugând în fruntea facultăţilor sufleteşti raţiunea, care, împreună cu cele cinci simţuri, alcătuiesc un complex armonios. Raţiunea e asemenea divinităţii, iar simţurile corespund unor anumite elemente: văzul cu focul, auzul cu aerul, mirosul cu vaporii lichidelor, gustul cu apa, pipăitul cu pământul. V. Marsilio Ficino (74), p. 63.

[104] Transparentul se extinde cu aceeaşi intensitate şi continuu, adică neîntrerupt, de la obiect până la organul vederii, dar nu se opreşte la suprafaţa ochiului, ci pătrunde până la cristalin care e încărcat cu diafan (*Despre simţire, III*, 438^{b}, 5–16).

[105] Subiectul fiind în potenţialitate de a simţi, iar nu în act, are nevoie de un obiect care e adevărata cauză a senzaţiei, nu numai condiţia ei. E necesar un contact, însă, cu un intermediar între obiect şi fiinţa perceptivă. Nu există deci vid între aceşti factori. Democrit învaţă că vederea ar fi completă şi perfectă, dacă spaţiul între noi şi cer ar fi un vid complet. Am putea vedea cel mai mic corp la cea mai mare distanţă. Ar. critică pe Democrit pentru falsa concluzie la care ajungea, deşi n-admitea vidul. Aşa că nu există posibilitatea întreruperii intermediarului, care tocmai transmite imaginile, deci prin vid nu se poate vedea nimic.

[106] „...De către însăşi culoarea" nu e posibil, căci după Ar. numai prin intermediul diafanului se poate percepe culoarea unui obiect.

[107] „Focul se vede"; aici spune despre foc, considerat ca al treilea obiect vizibil prin sine, pe lângă culoare şi fosforescenţă.

108 Transparentul ca potență devine prin prezența focului transparent în act, căci tocmai focul lucrează printr-o „prefacere" la schimbarea calitativă a transparentului.

109 Textul prea alterat, după Torstrik, deoarece și apa este intermediar pentru sunet, iar pentru miros există termen în l. elină; sunt animale care miros nu numai în aer, ci și în apă [Trend. (12), p. 145]. De aceea trebuie să admitem că Themistius, deși a prescurtat, a păstrat în întregime mersul gândirii pe care o reconstituie Torstrik astfel: „Intermediarul pentru sunet ca și pentru miros este aerul, precum și apa. Cuvântul pentru calitatea lor comună e neexprimat în limbă".

110 „Iar afectul", deci o modificare calitativă, o proprietate de a transmite prin unde impresia externă către organul de percepere, fie el ochiul, sau organul olfactiv. Intermediarul nu simte el însuși, ci numai transmite alterarea sufletului senzitiv. Deci îndată ce alterarea pătrunde în suflet ia naștere senzația. Ar. revine și în *Despre simțire*, 439^a23 și, mai precis, în *Despre simțire*, 442^b29 și urm.

111 După Trend. aici lipsește partea a doua a frazei în care era vorba despre animalele acvatice, mai ales că după μεν această a doua parte se impunea, cum constată Simplicius. (Iar cele acvatice miros, chiar dacă nu respiră). Ideea revine la Ar. [*Despre simțire și obiectele simțirii, V.* 444^b 22(citat de Trend.) și în *Despre tinerețe și bătrânețe*, 470^b9].

112 „Mai târziu", adică mai jos aici, 421^b14, cap. 9 și 10.

113 Aici se presupune o lacună, întregită astfel de Trend.: „*Acum din cele spuse este lămurit ce e văzul*". Cap. 8: „După acestea trebuie să vorbim despre auz și mirosire; dar mai întâi *să ne limităm la sunet și auz*".

114 „Însă mai puțin" e un adaos. Aici Ar. ar fi insistat să învedereze că intermediarul nu e factorul hotărâtor în producerea sunetului [Trend. (11), p. 146]. Trebuie să ținem seama că sistemul nervos nu era încă descoperit pe vremea lui Ar. Abia în sec. III î. Hr. l-au descoperit medicii alexandrini *Herophilos* și *Erasistratos*. În locul nervilor, Ar. admite câteodată o funcțiune de acest fel, însă o atribuie vârfurilor de sub epidermă ale vinelor.

115 Pentru Ar. sunetul nu rezultă din ondulația aerului sau apei, ci este o calitate a corpului sunător, pe care aerul și apa o pot transmite, după lovire, primind sunetul de la corpul sunător. Astfel, sunetul este o calitate existentă în unele lucruri.

116 Numai lovitura puternică produce sunet, căci aerul s-ar sustrage treptat. Lovitura trebuie să-i ia înainte, deci să-l surprindă și să-l întreacă.

117 Textul în paranteză e un adaos care insistă prea mult asupra comparației cu lumina; deci nu provine de la Ar.

118 Aici primesc ῇ cu cele mai multe mss., căci prin umbră se țărmurește lumina; ἡ (Philoponos și Torstrik) se referă la întreg fenomenul de refracție, nu numai la umbră. Urmează iarăși o lacună pe care Trend. o întregește astfel: „tot așa și sunetul se reflectă totdeauna, chiar dacă aerul n-ar fi compact și unitar".

[119] După Trend., e vorba de Empedocles, care înţelege greşit noţiunea de vid, cum arată şi Ar. aici şi în alte părţi, căci nu există vid în natură, după Ar.

[120] „Din cauza rarefierii lui“ aerul, inconstant în structura lui.

[121] „E înnăscut aerul“. După mulţi comentatori, ca şi după structura etimologică a cuvântului elin, se înţelege că în ureche se dezvoltă în mod organic un spaţiu plin cu aer în faţa membranei auditive, ca o parte organică şi naturală a urechii, cf. şi *Met., IV* (Γ), 4, *$1014^{b}22$*; *XI*, (K), *12,1069^{a} 5–12*. În *Despre naşterea anim., II, $744^{a}3$*. După Theiler e posibil ca Ar. să fie influenţat de Diogene din Apollonia (64 A, 19, 40).

[122] „Partea corpului care va fi iritată“ va trebui să conţină aer care să transmită organului intern sunetul din afară; ... „şi care emite sunet“, adică produce rezonanţă. Totuşi, nu se reaminteşte fenomenul psihic care se trezeşte prin organ, aşa încât faptul ar putea fi socotit pur mecanic. De aceea Theiler propune menţinerea lui ἔμψυχον *„şi care este însufleţit“*, în loc de ἔμψοφον (sunător) propus de Torstrik.

[123] „...Uşor mişcat“ bine întregit de Theiler (εὐκίνητος în loc de ἀκίνητος, nemişcat). Aerul are nevoie să se mişte ca să comunice senzaţia organului său. Pitagoreii defineau sunetul ca o lovire produsă de lupta aerului în mişcarea lui naturală [*Adrast* la Porhyrios: *In harmoniam 7,22* şi urm. (Dühring) şi *Theo de Smyrna* 50, 6 (Höller), citaţi de Theiler, *op. cit.* (91), p. 122, notă]. Aerul din ureche e permanent.

[124] Ar. e pentru această alternativă. Mişcarea activă a lovitorului ca şi cea pasivă a lovitului, formează o unitate, un act, ca atunci când cineva respinge o minge.

[125] „Cum am spus“, par. $419^{b}6.13$.

[126] „În masă compactă“ aerul e reflectat şi agitat, ca să producă sunet.

[127] „Prin sunet în act“ se cunosc chiar obiectele cu care s-a produs sunetul (v. şi $422^{b}29$ şi Platon, *Timaios*, 67^{bc}). Deci nu se poate şti nimic cât timp sunetul este o potenţă.

[128] „Pentru scurt timp“, căci vibraţiile sonore sunt mult mai frecvente la tonul înalt decât la cel grav, dar depind şi de intermediar. Ar. e de părere că există analogie între auzitul unui ton ascuţit şi al unui ton grav de o parte şi pipăitul unui obiect aţâţător sau potolitor de altă parte. Porphyrios, *In harmonicos, 48,12* de părere că Ar. combate pe Platon, deoarece chiar el în 49,2 caută să împace părerile lor. Platon numeşte „iutele“ înalt ca ton în *Timaios, 67^{b}* şi *80^{a}* apoi în *Polit., 306 cd.* Chiar Ar. în *Topica, I, $107^{a}15$* aprobă pe „harmonici“ şi apoi în *Despre naşterea anim., V, $787^{a}30$, Probl., XI, $899^{a}26$.*

[129] *Vocea* e o specie de sunet. De aici, mai jos, ca şi din *Pol., I, $1253^{a}10$*, un fel de voce au şi unele animale. Porphyrios afirmă că Ar. şi unii pitagorei susţin că vocea unor vietăţi e produsul unui instinct citând şi locul nostru. Prin comparaţie cu vocea omului, se citează la Ar. locuri ca: *Despre părţile anim., III, 6626, b, 25, Despre naşterea anim., I, $715^{b}20$*; *H.A., IV, 537^{b} 24 şi EN, III, $1115^{a}19$*“.

130 E vorba de ἀπότασις, registrul, întreaga scară vocală (τάσις) cu trei specii: ἐπίτασις, scara ascendentă de la grav la înalt şi ἄνεσις, scara descendentă. *Melos* e modularea muzicală, iar διάλεκτος vorbirea articulată a omului, dar se poate spune şi despre instrumente care interpretează gândurile şi năzuinţele omului, spre deosebire de „melos" care-i interpretează sentimentele. La Ar. e vorba de acestea în *H.A., V.* 545^a17; îndeosebi despre vorbire în *H.A., IV,* 535^a30.

131 Legenda peştilor grăitori din râul Achelous e de origine populară. Ar. aminteşte de ei, dar nu spune că au glas, *H.A., IV,* 535^b14 şi urm. Râul Achelous se varsă în Golful Calydonian pe lângă Oiniada, în faţa oraşului Ithaca de pe insula de vizavi.

132 Observăm că Ar. personifica natura ca şi în: *Despre părţile anim., II,* 658^a23 şi în alte locuri: *Despre somn,* 456^a10, *Despre respir.,* 476^a16 şi urm. Gura este pentru mâncare şi inspiraţie, limba pentru hrană şi gustare, ca şi în *Despre părţile anim., III,* 662^a16 şi urm. şi aici 435^b24. Natura determină pentru fiecare lucrare câte un organ: *Despre părţile anim., IV,* 683^a22; *Politica, I,* 1252^b2. Natura are, după vechii teologi, legile sale acordate prin creaţie. După scolastici, explicarea a prezentat multe aspecte: Bonaventura cu şcoala franciscană consideră că toate fiinţele din univers se explică prin dezvoltarea în forme seminale primitive care pornesc de la divinitate. Începând cu sec. XIII se dezvoltă şcoala dominicană cu Albertus Magnus şi urmaşul său Thoma de Aquino, care se îndrumează după Aristotel. Totul porneşte de la Primul Motor într-o serie infinită de forme care îmbracă materia. Fiecare formă e o cauză eficientă pentru cea următoare. Prima cauză este Dumnezeu, absolut moral, care stabileşte ordinea lucrurilor şi îi probează existenţa. El este actul pur. Modul după care orice fiinţă emană din cauza universală se numeşte creaţie. Această interpretare este dată şi de tomismul modern; v. E. Gilson (55), pp. 181–183. Ordine înseamnă pentru filosofia tomistă nu de-a dreptul relaţie, adică raport universal de valoare între existenţe şi mai ales gradare de esenţă şi valoare. Universul trebuie privit ca un domeniu supra şi subordonat al unor straturi cu o poziţie a unora faţă de altele ca stări (straturi) ale existenţei. Cf. Reinhold Miller (78), p. 78, care citează şi pe P. Eberhard Weltty, *Gemeinschaft u. Einzelmensch,* Salzburg, Leipzig, 1935, p. 142.

133 Respiraţia, după Ar., are două roluri: să menţină prin căldură o anumită temperatură „pentru potolirea căldurii sângelui şi pentru răcorirea lui" (Trend. 320). La Ar., *Despre părţile anim., III, 6,* 669^a şi Alex. din Aphrodisias în comentariul său 49,21. Nota din paranteză ne trimite la: *Despre respir.,* 476^b23, după *Despre suflet,* 425^b24.

134 „Să menţină buna stare", adică să asigure propăşirea fiinţei însufleţite; e, deci, într-o măsură, opusă necesităţii, care se impune pentru conservare. Buna stare şi în 434^b 23, *Despre părţile anim., III,* 670^b24 *şi* 672^b23 ca şi *Politica, III,* 1280^b31 şi urm. În *Despre simţire şi obiectele ei, I,* 436^b11 şi urm. apoi în *Despre vise, 2,* 455^a *7* şi urm. Ar. precizează simţurile superioare, adică cele care realizează buna stare, iar *pipăitul* pentru existenţă. V. mai jos, aici III, 435^b.

[135] „Laringele" iar nu faringele care ne e greşit transmis, dar confuzia continuă la Ar. *Galienus* a distins larinxul de farinx sau esofag, prin funcţiile acestor organe.

[136] Rolul plămânului în arderile corporale era cunoscut de Ar. Despre plămâni şi rolul lor, v. şi Platon, *Tim., 70c.* La Ar. *Despre părţile animalelor, III, 668* b *33* şi urm. cu referinţă la *Despre respir., 476*ª. Cooperarea dintre inimă, factorul principal de viaţă şi simţire, şi plămâni, în afară de *Despre suflet, 420*ᵇ*26* şi în *Despre respir., 475*ᵇ*17*, *Despre tinereţe şi bătrâneţe,* 470ª26, unde inima deţine rolul principal. Ea este şi sediul puterilor sufleteşti, acordat de Ar. adeseori.

[137] Aici mai sus: b 6, 12, 14. Un sunet, chiar emis de un animal, nu e voce, dar poate exprima ceva, cum ne spune Ar. în *Despre interpr., 16*ª *28*, unde discută despre sunetele nearticulate la animale.

[138] Sunetul vocii e produs cu un organ însufleţit şi este însoţit de o reprezentare. Mai jos adaugă: „să aibă un înţeles pe care-l comunică altei fiinţe însufleţite".

[139] Chestiunea e tratată în: *Despre părţile animalelor, III*, 6, 669ª 2–5 şi *Despre respir.*, 474ᵇ25 şi urm.

[140] Observaţia frecventă la Ar. ca în *Despre simţire*, 440ᵇ 31, reluată de Teofrast: *Despre cauza plantelor, VI,5* şi de Diogenes din Apollonia (56), *64A, 19, 41.* Deosebirile mirosurilor corespund cu ale gustului şi cu mirosul florilor: *Despre simţire*, 443ᵇ17 şi urm.

[141] E vorba de insecte, în special despre cărăbuş, v. *Despre simţire*, 444ᵇ25.

[142] Această analogie apare şi în *Despre simţire, 443*b *7*a, *29.*

[143] ... Şi faptul că ... tradus prin adoptarea propunerii lui Theiler: καὶ τό etc.

[144] Deşi aparţinând unor funcţii deosebite, Ar. gândeşte că ceea ce este vederea pentru corp este intelectul pentru suflet. Aici adaugă şi factorul fiziologic care determină pe cel psihic. *Nemesius*, citând pe medicul Galenus, ne spune că sufletele corespund ansamblului organelor fiecărei fiinţe: „corpurilor diferite ca formă le corespund în ele suflete diferite". „Orice corp este alcătuit din 4 humori a căror predominare determină caracterul: sângele, flegma, fierea galbenă şi fierea neagră. Se aseamănă fierea neagră cu pământul, flegma cu apa, cu aerul sângele, cu focul fierea galbenă. Fiecare compus de elemente este sau solid sau lichid, sau gazos (*pneuma*). Aristotel susţine cu tărie că numai din sânge provin corpurile animalelor. Din el se hrănesc ele în primul rând şi totodată cresc membrele animalului. Chiar şi sămânţa îşi are originea din sânge". Creatorul doctrinei humorale este Hippocrate, v. (77), PG, 40, 589, apoi 608–609. Ioan Damaschin, vorbind despre mânie, se referă la Ar. astfel: „Mânia este fierberea sângelui din jurul inimii care se produce prin exhalarea sau amestecarea lui cu fierea" (*op. cit.*, p. 107). Chiar Descartes explică funcţiile sufletului după medicina scolastică, însă în chip cu totul mecanic. Astfel explică el cocţiunea alimentelor în stomac, elaborarea sângelui, nu-

triția membrelor, producerea humorilor și generarea animalelor inferioare, fără fond rațional, v. E. Gilson (54), p. 413.

[145] „După cum am spus“ mai sus ^{a}14.

[146] Alex. din Aphrodisias, ca și Ar., admite perceperea contrariilor printr-unul din ele: *Despre suflet*, 52, 11: „orice simțire discerne și pe cea opusă ei dacă lipsește ca obiect sensibil“.

[147] Termenul elin pentru intermediarul deosebitor al mirosului este διοσμον.

[148] E vorba despre animalele acvatice, cum precizează și Philoponos, 392, 38.

[149] „Adulmecând hrana“, ca și cum ar fi robite de atracția mirosului prăzii: υποσμα; cuvântul este întâlnit și la Sophocles, *Ichneutai* (*Copoii*), 91.

[150] Se înțelege despre orice animal care inspiră aer, cu toată restricția notată la *421^{a}19*; v. și *Despre simțire, 444^{a}19* și *444^{b}15* și urm. Unii au propus ca în loc de ἐπί τῶν ἀνθρώπων (l. 19) să se scrie „ἐπί τωv ὀσφραντωv, e specific obiectelor supuse mirosirii“.

[151] A se compara cu *419^{a}12*, Ar. în *Despre simțire, 441^{b}31*. Ar. menționează acidul carbonic, din cauza căruia, după o tradiție, a murit împăratul Iovian, la *Eutropius*, 10, 18, 1. Teofrast amintește despre acidul carbonic în *Despre cauzele plantelor, VI*, 5.

[152] Prin „pori“ Ar. înțelegea extremitățile vinelor, iar nu cu sensul obișnuit ca în *Despre părțile anim., III, 668^{b}2*. Despre nervi, Ar. n-avea cunoștință; el acorda rolul lor tocmai acestor „pori“, v. nota 114 la urmă.

[153] Ar. confirmă principiul că simțul ca potență este întocmai ce este obiectul său ca realitate, în act. Însă, după Trend. (12) pag. 158, Aristotel n-a pus de acord textul de aici cu principiul că obiectele sunt direct gustate de organ în element umed, pe când mirosirea se poate face atât asupra celor umede cât și asupra celor uscate, dar cele umede trebuie să exale un miros prin corpusculi care sunt uscați. Totuși această interpretare nu se bazează pe text, ci e numai deducție. Despre „uscat“ Ar. mai discută și în *Despre simțire, 442^{b}27*, iar despre umed la începutul cap. 10, a 11 sq. „Adică uscat“ din paranteză se subînțelege după expresia din *418^{a}3* și *Despre simțire, 483^{b} 21*.

[154] Intermediarul poate fi străin de corp sau una cu corpul, făcând parte din el. Astfel e cazul cu *pipăitul* pentru care însăși carnea corpului este intermediar. *Gustul* este o specie de pipăit, deci și el se folosește de un intermediar corporal.

[155] Umedul este materia în care se găsește băutura sau licoarea gustabilă. Propriu-zis, cum constată Philoponos (398,33), gustul este o calitate constantă a obiectului gustabil în care se află. Obiectul este un *substrat* al gustului. Deoarece gustabilul este totdeauna umed, gustul este forma umedului, care e materia gustului (*Despre simțire, 447^{a}6 și 4,449^{b}19*). Corpurile solide n-au gust decât din momentul când se dizolvă în lichidul salivar. Umedul este un mediu al gustului, ca un păstrător și formativ al gustului, deci nu ca apa și aerul pentru miros, care sunt vehiculante.

[156] Se face imediat amestecul apei cu lichidul sau chiar solidul dizolvabil şi devine gustabil fără intermediar. Teoria emanaţiei e respinsă şi aici ca şi mai sus *418*^{b}*15*.

[157] Am văzut (9,421^{b}6) că senzaţia discerne nu numai pozitiv obiectul sensibil, ci şi privaţia lui. Ar. recapitulează conţinutul acestui principiu cu privire la vedere şi auz când organul discerne şi nevizibilul de vizibil, ca şi sonorul de nesonor. Nevizibilul poate fi: 1. nevizibil cu totul, 2. nevizibil din lipsa nevizibilităţii: întunericul sau obscurul sau chiar opusul său „prea mult strălucitorul".

[158] „Sau un fruct fără sâmbure". În 1.32 πόσις (băutură, sau băuturi, căci e vorba de ambele) e lecţiunea justă propusă de Theiler. Cu γεῦσις sensul ar fi: „Căci şi potabilul şi nepotabilul e tot un fel de gustare".

[159] Adică să fie umed ca potenţă, dar nu în act şi complet umed. Umedul este totodată gustabil şi pipăibil.

[160] „Umedul iniţial", adică neamestecat şi produs direct pe limbă, de la început. Numai astfel simţul gustului rămâne nealterat. Gustarea unei substanţe puternice îşi menţine efectul mult timp, dar împiedică gustarea alteia, dacă primul gust n-a dispărut.

[161] Aceste *opt diferenţe* de gustabile se află şi în *Despre simţire, 442*^{a}*12* şi urm., tot aşa comparate cu culorile. Chiar Platon, *Timaios*, 65^{c}, menţionează şapte (fără uleios). Teofrast: *Despre cauzele plantelor, VI,* 4 are tot *şapte*, apoi *opt*, prin divizarea săratului şi amarului.

[162] „Gustul este virtual aşa", adică unele sunt dulci, altele amare etc. Aici mai sus a7 şi *Despre simţire, 441*^{b}*19*.

[163] Comparaţia cu *435*^{b}*13*, unde ἁπτοῦ dă un sens mai clar decât ἁπτικοῦ nu e potrivită pentru cazul nostru. Despre pluralitatea obiectelor ca şi despre carne ca intermediar al pipăitului: *Despre părţile anim., II, 647*^{a}*17* şi urm., *653*^{b}*19* şi urm.

[164] „Organul primordial de percepere" după Ar. nu e carnea, ci altul în interior, fără precizare. Despre carne care ocupă locul dintre piele şi oase şi corespunzătoarele organe la vieţuitoarele fără sânge: *Hist. anim., III, 519*^{b}*26*. Organul primordial (sau principal) este organul direct, care ia contactul cu obiectele (ca şi în *423*^{b}*31*; *424*^{a}*24*), dar el este în interiorul corpului. Ar. nu se gândeşte la sistemul nervos central; v. şi notele 114 şi 152 şi *Despre părţile anim., II, 656*^{b}*35*. Au încercat mulţi să precizeze locul unde Ar. presupune centrul vital. Astfel *Althanasios din Alexandria*, după ce afirmă că sufletul în sine ar fi ca un foc aprins, se opreşte la ideea că centrul vital e inima cu aparatul său: vinele regale; ea e condusă de creier prin partea lui posterioară, v. (77) PG. 28, 1431–1439. Părerea lui Mihail Psellos este că Ar., admiţând că sufletul este unul şi indivizibil, îl aseamănă cu lumina care produce şi căldură organică şi forţă corporală, v. (77) P.G. 122, 1069. *Despre suflet.* Tot acolo se pronunţă şi despre intelect, care-şi iese din fire (*extasis*) tulburând puterile sufleteşti, când se schimbă ordinea bunei rânduieli în funcţiunea organică, producându-se amestecul lor. De asemenea, accentuează că pipăitul e singurul simţ necesar vieţii, şi în fine despre dorinţă (*orexis*) ca primă cauză a impulsiilor de tot felul (122, 1073).

165 „O singură contrarietate", deci există câte două contrarii *alcătuind perechi*, cf. *Despre simțire, 445*^{b}*20* și urm. V. și (*35*) *Met.*, *X*, (I) 4; un termen n-are decât un singur contrariu, contrariile făcând cupluri.

166 Dacă sunt diferențe și contrarii la celelalte simțuri, ele nu sunt pe aceeași linie, ci nuanțe specifice, însă nu au conținut diferențiat. Între alb și negru deosebirea e de altă natură, esențială pentru culori, decât între cald și rece, unde nuanțele sunt numeroase, iar la voce, pe lângă ton înalt și grav, deosebirile de volum ale vocii și moliciunea sau slăbiciunea ei, e cu totul de altă natură și neesențială. Deci argumentul nu e suficient.

167 Pentru celelalte patru simțuri se ajunge la un substrat comun ca obiect al fiecărui simț: la *auz*, de exemplu, substratul este sunetul indiferent de nuanță. Însă la *pipăit* nu se poate preciza care e unicul substrat, căci fiecare senzație tactilă se pare că are un substrat propriu. Ar. ține să demonstreze că, deși senzația e simultană cu atingerea obiectelor, nu înseamnă că însăși carnea e organul, ci ea rămâne tot un intermediar. Ca dovadă aduce exemplul cu o membrană suprapusă care nu face decât funcția de intermediar, ca și pielea și carnea omului de sub ea; deci și acestea sunt intermediare, nu organe [cf. și Trend. (11) 331].

168 Text discutat. Fie că e sing., fie că e plur. (ἁψαμένοις, –ῳ) dativul se explică la fel: „pentru cineva care o atinge", ca *dat. de relație* (așa Themistius 73,2 la sing. Alexandr., *Despre suflet*, 56,19). Torstrik propune ἁψαμένου, cu sensul: „semnalează senzația aceluia care a atins-o", adică specifică simțirii celui care a atins-o, a individualului simțirii. Se înțelege și din ce urmează: dacă membrana ar fi crescut pe corpul omului (συμφυές) senzația ar fi fost și mai puternică.

169 ..Procesele (*mișcările*, în text) = simțirile ca mai jos 1, 16. E totuși o deosebire la văz și percepțiile vizuale care nu se limitează la o singură și continuă percepere, cum e la pipăit.

170 *Pipăitul* nu poate folosi ca intermediar aerul sau apa, căci acestea n-ar putea să se dezvolte prin creștere în corpul unui animal. Deci nu e ușor să ne pronunțăm dacă pipăitul e unitar, sau nu, din cauza variantelor foarte numeroase ale senzațiilor tactile. Un corp, ca și un intermediar din el, nu poate fi constituit din apă sau aer, cum va arăta și în *435*^{a}*11* și urm.

171 ... „Cele pe care le reclamă" (βούλεται), după care textul pare corupt în 1.14. Torstrik presupune că lipsesc două cuvinte: εἶναι καί și atunci fraza ar continua astfel cum am tradus-o. Dar Theiler crede că nu e necesară repetarea lui εἶναι de mai sus; mai există unul și mai jos imediat; cel puțin unul este introdus în text. El traduce: „Așa că pentru corp rămâne să fie amestecat din pământ și din cele două elemente (aer și apă) cum vrea să fie carnea și organul corespunzător". Trebuie să fie amestecat intermediarul crescut în corp spre deosebire de un intermediar străin de el, 422^{a}9. Am păstrat propunerea lui Torstrik pentru claritatea ei în context, însă am menținut cuvântul „corpul" (1.15), deși are sensul de carne, ca substrat.

172 „O pluralitate" de reacții senzoriale, de care e vorba și mai sus 422^{b}*18* și *423*^{a}*10*. Așadar (ca și *423*^{b}*26*), Ar. face o paralelă între aerul ca

intermediar pentru trei simţuri: *văz, auz, miros* şi carnea ca intermediar pentru *pipăit*.

[173] „...A limbii“ Ar. se referă la vârful limbii ca în *Despre părţile animalelor, III, $661^{a}6$; EE, III, $1231^{a}13$*. În adevăr, limba percepe nu numai gustul, dar şi alte feluri de senzaţii tactile ca asprul, caldul, recele etc.

[174] „Nu există înlocuirea“ gustului prin pipăit, dar eventual pipăitul poate înlocui anumite senzaţii.

[175] „Nici îmbibare cu lichid“, căci acestea sunt calităţi ale unor corpuri. Cuvântul διερόν e fluidul, stare în care poate ajunge un corp când e topit sau când e îmbibat cu un lichid sau chiar udat la suprafaţă ca în: *Despre generare şi distrugere, II, 2, $330^{a}16$*.

[176] În par. $423^{a}2$. De aici până la sfârşitul cărţii II, textul ediţiei prime e identic cu al ediţiei II, deci nemodificat de autor.

[177] „Nici în primul caz“, adică la văz, auz, sau miros; „nici în al doilea“, adică în cazul pipăirii şi gustării.

[178] „Organul ... pipăitului se află în interior“, adică în corp. Ar. crede că se află în interiorul corpului şi că este *inima* ca şi $422^{b}23.34$ v. *Despre părţile anim., II*, $656^{b}36$. O deosebire prezintă *Despre simţire*, $438^{b}9$ şi urm., unde citim că percepţia se formează „înăuntru“. În *Despre tinereţe şi bătrâneţe*, $469^{a}12$, nu numai pipăitul şi gustul ci şi celelalte percepţii sunt aduse prin „simţul comun“ tot la inimă.

[179] Cu aceasta Ar. răspunde şi la întrebarea din $422^{b}32$ şi din $435^{a}22$ şi urm.

[180] „Despre elemente“ Ar. tratează în *Despre generare şi distrugere*, II, 2 şi 3.

[181] Inima este concepută ca organ central al corpului. Ea e primul organ în embrion, e totdeauna în mişcare şi posedă tendoane, vine şi alte legături cu tot corpul. *Dorinţa*, însă, îşi are sediul în ficat; despre dorinţă şi rolul ei de coordonare şi mişcare tratează cartea III, cap. 1–7.

[182] Concluzie foarte importantă. Obiectul pipăibil este factorul care dă naştere senzaţiei; organul pipăitului există numai potenţial înainte de a lua contact cu obiectul.V. $422^{a}7$, b2, $417^{a}17$.

[183] Aerul nu modifică nimic în obiectele pipăibile. El însuşi nu este pipăibil decât incidental şi cu foarte mică variaţie faţă de starea liniştită a lucrurilor. Excesele sale sunt de multe feluri şi survin în mod neprevăzut.

[184] Prin organ se înţelege receptaculul senzaţiilor cu proprietatea lui anumită; deci e privit nu numai ca instrument, dar şi ca funcţie perceptivă. De aceea el percepe numai forma şi calitatea, nu şi esenţa obiectului. Am primit lecţiunea εἰδῶν după Rodier, şi cele mai multe mss.

[185] În paranteză este un adaos ulterior care se recunoaşte şi după repetiţia: primeşte pecetea inelului..., „primeşte întipărirea de la aur sau de la aramă“. Apoi intervine ca subiect „simţirea“ din partea fiecărui obiect sensibil, fie culoare, fie gust sau sunet. Acest proces a fost precizat de către elevul lui Origen, Grigorie Thaumaturgul, după Aristotel, astfel: „Toate existenţele sau se percep prin simţire, sau se concep prin gândire. Obiectul

care cade sub simţire are ca suficientă dovadă simţirea. Căci o dată cu atenţia, ea ne imprimă şi imaginea reprezentativă a obiectului. Obiectul conceput prin gândire nu se cunoaşte din el însuşi, ci din actele (efectele) lui. Aşa, de exemplu, sufletul, fiind necunoscut prin el însuşi, va fi cunoscut bine din săvârşirile sale. V. [(77), PG 10, 1137, (*Despre suflet,* A)]. În afară de direcţia neoplatonică întemeiată pe „idei“ şi care s-a îndrumat după Augustin, trebuie să ţinem seama că prin scolastica începătoare şi cea dezvoltată până aproape de epoca noastră, neotomismul a ajuns să formuleze astfel acest proces: „există un mod de a exista în sine însuşi, şi un mod de a exista într-un suflet. Atunci începem să pătrundem în problema cunoaşterii“. Sufletul nu coincide materialmente cu toate lucrurile. Însă după Thoma de Aquino se ajunge la o adecvaţie a intelectului cu obiectul. V. *Sum. theol.*, I, 16, 2 şi J. Maritain (72), p. 17, 24. Mai există după scolastică interpretarea aceasta: Ar. şi cei vechi învăţau că noi ajungem prin „inducţii“ la primele principii; intelectul vede nemijlocit, prin înseşi puterile sale, un adevăr evident, ca, de exemplu, principiul identităţii ca în Ar., *Anal. sec.*, I, 18, II c şi Thoma de Aquino, *Sum. teol.*, I, 84, 6 v. (72) J. Maritain, p. 70 şi nota 3. Acelaşi autor adaugă un element nou: *iubirea* care să contribuie pentru a specifica operaţia sa. „Nu e cu adevărat intelect decât dacă lucrează nu numai într-un mod intelectual“ (*ibidem,* p. 93).

[186] „Organul prim de simţire“, adică direct iritat, este după Ar. inima. Despre unicitate: *Despre simţire, 449ª16* şi *Fizica, VIII 236b* 13. Mişcarea inimii în *Fizica, III, 2020 20, EN, V, 1130ª12* ca sediu al dreptăţii şi virtuţii; *Met., XII* (Λ), *1075ᵇ5.*

[187] Trend., (12) 339 constată obscuritatea expresiei prea scurte şi a nerevenirii ei ulterior. Organ şi potenţă sunt identice „ca număr“, aşa cum forma şi materia unui corp formează o unitate. Identitatea ca număr o înţelege Grigore Thaumaturgul în *Despre suflet*, astfel: „S-a arătat că sufletul e o substanţă (οὐσία). Substanţă este ceea ce este acelaşi şi ca „număr“, deşi pe lângă aceasta este receptacul de contrarietăţi. Dreptatea şi nedreptatea, bărbăţia şi laşitatea, temperanţa şi neînfrânarea. Căci particularitatea substanţei este să primească pe rând contrarii, deci şi sufletul este substanţă“. V. *Despre suflet* (77) P.G. 10,1137 B.G. În perspectivă tomistă se amplifică astfel: sufletul omenesc este fără îndoială ultima dintre substanţele intelectuale, căci are nevoie să fie unit cu un corp pentru a cunoaşte lucrurile; şi intelectul nostru – după cuvintele lui Arist. reluat în intelectualismul scolastic, este faţă de adevărurile cele mai luminoase... ceea ce este ochiul bufniţei faţă de lumina soarelui; e departe de a avea o vedere numai exterioară asupra lucrurilor; în imaterialitatea intactă a naturii sale, el devine tot ceea ce el cunoaşte: *anima fit quodammodo omnia.* V. J. Maritain (73), pp. 84–85.

[188] „Distrug organele senzitive“ numai excesele, căci cum spune Trend. (11) 340: „dacă simţul este structurat pe baza unei raţiuni de a fi, care se raportează la lucrurile din afară, orice lucru care loveşte cu o mişcare prea vehementă, îi suprimă armonia funcţională“. Va reveni asupra chestiunii în

426^{a}30; 435^{b}7 şi urm. În paranteză: (ceea ce *era* simţirea însăşi) căci acum se consideră desfiinţată.

[189] *Plantele posedă sufletul vegetativ*, lipsit de senzaţii, deoarece ele primesc direct în substanţa lor – fără intermediar care să transforme în senzaţie impresiile externe – orice „suferire" din afară .

[190] „decât numai întrucât fiecare percepe mirosul", adică depinde de existenţa organului de simţire şi de funcţionarea lui normală.

[191] Aerul şi trăznetul spintecă arborele, iar nu zgomotul trăznetului, cum credeau mulţi.

[192] „...exercită o acţiune" asupra neînsufleţitelor, însă prin modificarea pricinuită de substanţe chimice asupra vegetalelor şi mineralelor. Nu exercită nici o acţiune: culoarea, sunetul, mirosul.

[193] Despre acestea discută în *Met.*, *VIII* (*H*), mai ales cap. 1–5.

[194] Aerul primind în el un miros nu suferă nimic; el n-are senzaţie, ci lucrează ca element constitutiv al organelor senzitive. Aerul este neconsistent, nelimitat şi nestabil. (*Despre simţire*, 439^{b}3). În ed. I, cartea II se termină astfel: „Nu orice corp e pasibil de miros (παθητικόν) ca şi de sunet? Şi cele ce suferă sunt neconsistente şi nu durează. De exemplu: aerul miroase ca şi cum ar suferi o afecţie. Căci ce este exalarea unui miros decât tot o „suferire"? Sau a produce miros e o formă de simţire? Aerul suferind aceasta, grabnic devine perceptibil".

CARTEA A TREIA

[1] Discuţia despre al 6-lea simţ continuă în cap. 1–7. Mai firesc ar fi trebuit continuată în cartea a II-a până la sfârşitul cap. 2 din cartea a III-a.

[2] Exemplul pipăitului se poate extinde şi la celelalte patru simţuri cu concluzia: fiecare simţire are organul său, deci nu sunt mai multe decât cinci simţuri.

[3] Ar. argumentează cu cele de mai sus că noi avem în cele cinci simţuri şi în organele respective, un complet aparat de percepere a tuturor obiectelor perceptibile şi că, deci, nu mai e nevoie de un al şaselea simţ.

[4] *Pipăitul* e rezultatul unui amestec în care elementul principal este pământul (425^{a}6). Celelalte simţuri sunt cu aer sau apă şi cu amândouă.

[5] „Nevătămate" fie din naştere, fie dintr-un accident oarecare; „nemutilate" fără lipsa unui organ de simţ care ar avea ca rezultat lipsa sau reducerea proporţională a simţului respectiv. V. şi 432^{b}22. *Despre somn*, 455^a 8. Cârtiţa era socotită printre animalele mutilate: *Hist. anim.*, *IV*, *532^{b}41*; *Met.*, *V* (Δ),*1022^{b}26*, Ar. se găseşte încă sub înrâurirea teoriei care împărţea elementele după simţuri. Chiar Platon (*Timaios*, 61*c* şi urm.) e influenţat de acele teorii, căci împarte elementele astfel: pământul-pipăitul, apa-gustul, aerul-auzul, focul-vederea. Numai mirosul, în lipsă de alt element, rămâne combinat, v. *Timaios*, *66d* şi *42c*. La Sextus Empiricus, *Adv. math.*, *VII*, 93. Poseidonios apare adeptul acestei teorii astfel: văzul e

specificul efect al luminii (φωτοειδῆς), auzul al aerului (ἀεροειδῆς). Mirosul este aparte orânduit (după acelaşi autor *VII, 119*); el este vaporos (ἀτμοειδῆς) ca un efect combinat cu abur; gustul este umed (χυλοειδῆς) sau umoral. Medicul Galenus (*De placitis Hippocr. et. Plat., 625M*) combină vaporosul cu umoralul, iar platonicul *Taurus* (Philiponos, *De aetern. mundi, 520.8*) găseşte pentru gust un combinat specific între aer şi apă, cum Ar. găseşte pentru mirosire un amestec oarecum diferit în 425ᵃ5. *Taurus* introduce un al cincilea element: *etericul* (*Doxogr.* 397,26) şi împarte astfel: ochiul-etericul, urechea-aerul, mirosul-focul, gustul-umoralul, pipăitul-pământul.

[6] Ar. a arătat că toate corpurile de aici din lumea noastră conţin elementele necesare pentru simţurile perceptive ale obiectelor, fiindcă în ele sunt toate combinaţiile posibile şi necesare organelor. Totuşi nici un simţ nu e alcătuit exclusiv din foc sau din pământ, cum conchide şi Trend. 346: „Văzul e generat de apă, auzul de aer, mirosul de amândouă. Căldura e comună tuturor simţurilor. Pământul singur nu e în nici unul, dar intră ca element component, într-un anumit mod, în structura pipăitului". Deci nu există un simţ special pentru obiecte percepute prin ele, ca simţ comun, ci toate se percep prin cele cinci simţuri în colaborare şi fiecare simţ imprimă o anumită mişcare simţurilor care e totodată o afecţiune.

[7] Torstrik propune: ...οὐ κατὰ συμβεβηκός cu sensul: „pe care noi le putem percepe şi prin fiecare simţ, *însă nu în mod accidental*". Dar atât Tricot cât şi Theiler nu adaugă οὐ şi traduc: „nu poate exista un organ senzitiv aparte (ca al şaselea) pentru toate felurile de obiecte perceptibile, pe care noi le putem percepe accidental prin fiecare simţ". E suficientă, deci, perceperea accidentală, ca să se excludă un al şaselea simţ. Dacă, de pildă, vedem că un foc se mişcă la orizont, nu ne trebuie un simţ special pentru mişcare, căci ea e strâns legată de perceperea focului, singura necesară. În loc de οὐκ Theiler propune ἄν (potenţialul): „pe care le-am putea percepe accidental", foarte potrivit în context.

[8] ...Le percepem prin mişcare (κινήσει în loc de κοινῇ = deodată cu...), după propunerea Tricot şi Theiler, căci aşa a citit şi Teofrast (la Priscianus Lydus, *Metaphr., 21, 19*). Orice e viu e permanent în mişcare, deci are un „pathos", o schimbare, o suferire.

[9] Nu numai prin întreruperea continuităţii percepem numărul, ci şi prin specificul impresiunilor obiectelor percepute. Nici o percepţie nu e absolut izolată. Fiecare are un specific accesoriu perceput deodată. Cum percepem o culoare, percepem şi două sau trei, câte poate cuprinde, dar perceperea e unică aparţinând unui singur simţ. Dacă ar exista al şaselea simţ, el ar putea conlucra cu unul din cele cinci în aşa fel că s-ar putea percepe deodată dulcele cu albul. Însă pentru dulce trebuie să intre în funcţiune *gustul* sau *reprezentarea lui* şi numai prin asociere se formează perceperea unui anumit obiect dulce.

[10] Cuprinsul parantezei (1.24–27) aparţine primei ediţii (Ms. E). Colaborarea între două simţuri ca simţuri specifice nu e admisibilă, ca şi

putinţa ca un singur simţ să funcţioneze pentru două. Avem deci o senzaţie asociată cu altele într-o percepere comună, la care contribuie fiecare separat, dar asocierea este un proces psihic, individual, care duce la perceperea comună. Deci nu e nevoie să existe un simţ special pentru senzaţiile care ni se înfăţişează asociate.

11 ... „Că vedem pe fiul lui Cleon" e un adaos străin, căci nu e necesar. Părerea aceasta e adoptată aproape de toţi comentatorii de la Torstrik la Theiler. Acesta admite că şi par. 425^{a}28–425^{b}4 e un adaos al lui Ar. la care s-au introdus cuvintele de mai sus.

12 Ar. nu adaugă lămurirea termenului cu care denumeşte inima „organ de simţire comun" în *Despre tinereţe şi bătrâneţe, 469^a,12, 467^{b}28*; *Despre somn, 455^{a}15* şi urm. E probabil că el concepe inima ca un factor de coordonare şi unificare a percepţiilor, iar nu ca organ al unui al şaselea simţ.

13 Pentru cele *şase perceperi comune* (mai sus 425^{a}15 şi urm.) în legătură *cu cele cinci simţuri este foarte uşoară posibilitatea erorii în percepere*, fie în cursul desfăşurării ei, fie în opera psihică de asociere a impresiunilor percepute.

14 Aici începe un subiect nou, felurit interpretat. Hicks (14) susţine că e vorba de cele cinci simţuri şi că deci Ar. ar deschide discuţia asupra necesităţii celor cinci în loc de unul singur. Însă toţi comentatorii au subînţeles că e vorba de cele şase forme de perceperi comune, accesorii: *mişcarea, starea pe loc, forma, mărimea, numărul, unitatea* (425^{a}15), cum observă şi Simplicius (186,26 şi urm.), după neoplatonicul Plutarh.

15 Din cauza lipsei unuia sau a două cuvinte din text, nu se poate traduce singur termenul διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις. Am tradus: „că se implică unele pe altele", introducând şi noţiunea de timp din cauza adv. ἅμα (deodată) pe care Torstrik l-ar vrea ἀεί (totdeauna). Mai concret şi în acelaşi timp mai clar: „din cauză că coincid unele cu altele", dar ar fi prea mult să se acopere până la identitate perceperile specifice cu accesoriile lor. După Tricot sensibilele comune pornesc din sensibilele proprii, din care derivă prin simplă analiză şi le însoţesc întotdeauna citând pe *Philoponos 461,26* însă acesta foloseşte cuvântul ἕπονται. De aceea Theiler propune să înţelegem prin obiecte comune tocmai pe cele care se succed (compară şi 428^{b}22 ἑπόμενα au sens precis). Tot atunci apare şi doctrina stoică după care simţul comun, denumit „pipăitul intern" (ἐντὸς ἁφή), domină percepţia de sine (cap. 2).

16 Dacă simţul văzului simte că vede, înseamnă că subiectul exercită conştiinţa de sine prin simţul văzului. Deci acelaşi simţ va fi şi subiect şi obiect adică, în cazul vederii, *culoarea*; dacă ar exista un alt simţ, ar însemna că pentru un obiect ar fi două simţuri, dintre care al doilea ar percepe pe primul împreună cu culoarea percepută de acela direct, ceea ce e absurd, căci nu e necesar. Pentru „obiect" Ar. foloseşte termenul ὑποκείμενον care înseamnă „substrat" al culorii. Dacă acum s-ar merge de la această percepere la perceperea ei însăşi, s-ar ajunge la un regres la infinit, ceea ce e absurd. Problema perceperii de sine fusese pusă de Platon,

Charmides, 168c și 417ᵃ3. Ar. o readuce în discuție în *EN, IX, 1170ᵃ29*. În *Despre somn*, 455^a15, el admite un organ principal de simț: κύριον αἰσθητήριον care distinge dulcele de alb și se percepe pe sine, iar în *Despre tinerețe și bătrânețe*, 469^a11, această potență aparține inimii. În *Met.*, *XII* (Λ), *1074ᵇ35* și urm. Ar. discută în treacăt și despre perceperea de sine.

[17] În b 17 „să i se pună în seamă“ adică θετέον sau δοτέον, cum propune Torstrik, primit de Tricot și Theiler. După textul transmis (Ποιητέον) am traduce: „deci trebuia săvârșită această percepere o dată cu prima“, adică ar fi simultană și nedistinctă de prima, ceea ce e absurd.

[18] Ar. ajunge la absurditatea ideii unui simț special al conștiinței de sine pe calea perceperii prin vedere. La a doua percepere, cel ce vede ar trebui să fie însuși colorat, ceea ce e absurd.

[19] Există identitate între realitatea obiectului perceput și percepție. Relația dintre contrarii, care are loc la începutul procesului de cunoaștere, devine până la urmă o relație de la asemănător la asemănător. Astfel Ar. pune de acord pe Empedocles și Democrit cu Alcmeon, Heraclit și Anaxagoras, v. și 416^b 6–31 și 424^a2 și urm. V. P. Siwek, *op. cit.* (*93*), *p. 107–108*.

[20] Mișcarea ca efect e termenul echivalent cu: senzația (ca și 423^a10), desfășurarea ei în timp și apoi impresia ca rezultat al senzației. Sunt trei fenomene succesive. Primul e în inițiativa obiectului (*Fizica, III, 3, 202ᵃ13*), iar celelalte două în ființa însuflețită care suferă sau primește impresia.

[21] În locul parantezei apare textul astfel în ed. I: „căci după cum săvârșirea și suferirea rezidă în cel ce suferă, iar nu în cel ce săvârșește, tot așa și realizarea sensibilului ca și a celui care simte se realizează în cel ce simte“. Adică și unul și altul sunt deocamdată potență și apoi act. A se vedea și 425^b28, apoi 426^a23.

[22] Este deci necesar un nume pentru potență și altul pentru actualizarea ei. Rezonanța e actualizarea sunetului, auzirea este actualizarea auzului. Același lucru se petrece și cu termenul de „culoare“ și de „gustare“. Pentru culoare s-ar fi zis χρωμάτισις, pentru gustare χύμωσις, atestat mai târziu.

[23] Nu e necesar să piară sau să subziste simultan actualizările cu potențele lor. O potență poate pieri sau subzista fără să se fi actualizat, dar o actualizare nu e posibilă fără potența respectivă . Ar. respinge relativismul senzațiilor susținut de unii fiziologi sceptici. Lumea exterioară există obiectiv. În acest sens, *Met.*, *III* (B) *5 și 1010ᵇ30–1011ᵃ2*, unde Ar. critică pe *Protagoras*. Identitatea sensibilului cu simțul în actul senzației nu este tot așa de perfectă, așa de deplină cum este identitatea dintre intelect și inteligibil. În adevăr, sensibilul este totdeauna un corp, adică esențial compus din materie și formă, dar materia intră totdeauna în compoziție. Dacă simțul și obiectul n-ar conține o materie, ființa care ar simți perfect, s-ar identifica cu obiectul simțit, am avea o senzație a unei senzații, cum avem o gândire a unei gândiri, v. P. Siwek, *op. cit.* (*93*), p. 107 și notele. Ar. reia problema în *Met.*, *IX* (θ), *1047ᵃ4* și urm. ca și *IV*, (Γ), *1010ᵇ30* și urm.

Contra teoriei lui Teofrast despre culori se îndreaptă *Epicur frg. 29* şi urm. (Usener) şi *Lucreţiu, II, 810* şi urm.

[24] Theiler admite aici un adaos ulterior, închis în paranteză, deoarece se introduce discuţia despre armonie ca un amestec (μίξις) de sunete care se conduce după o proporţie între sunetele armonizate după un calcul numeric [*Met., I* (*A*), *9,991*^{b}*13*].

[25] Armonia e o temperare a extremelor. Neplăcute în sine, ele devin plăcute numai prin armonizare.

[26] Simţirea prin armonizarea senzaţiilor produce plăcere şi deci creează atmosfera de îmbogăţire a percepţiilor. E mersul firesc al progresului; dovadă că prin excese se alterează nu numai perceperea, ci şi organul însuşi. Pentru stricarea percepţiei prin excese, mai sus 426^{a}30 şi aici. La Platon, *Timaios* 64^{a}.

[27] Prin formarea unităţii armonizate de cunoaştere a obiectelor sensibile, se compară obiectele sensibile şi se adună la un loc cele din acelaşi gen, obţinându-se baza discernământului (431^{a}24). Scopul naturii este întregirea şi formarea noţiunilor în vederea discernământului. „Extinderea teleologiei asupra întregii naturi anorganice şi organice în afară de om înseamnă alunecarea filosofiei în antropomorfism. Numai cel ce pune această lege e în afară de Univers: Dumnezeu. Teleologia ancorează în teologie. Acesta este sensul filosofiei neotomiste. Această concepţie antropomorfă nu e o dovadă pentru existenţa lui Dumnezeu, ci mai curând o dovadă pentru neştiinţificitatea sistemului filosofic neotomist şi a metodicii sale". V. Reinhold Miller (78), pag. 75.

[28] „Ca organ" este material, dar simţul în sine e o „formă", o structură de funcţii armonizate într-un scop (v. şi 424^{a}24). În interpretarea bizantină simţul e „necorporal", deci formă. Astfel arată Aristotel zicând: „Nici un corp nu este perceptiv al contrariilor în acelaşi timp şi cu aceeaşi parte a sa. Căci cugetul nu poate în acelaşi moment să perceapă întregul şi ca alb şi ca negru. Nici nu se încălzeşte ceva în acelaşi timp în aceeaşi măsură şi totodată să fie rece. Dar perceperea <în sine> poate concepe perceperi în acelaşi timp de lucruri contrare şi ştie că acesta este primul sau al doilea şi să discearnă negrul de alb, iar mai târziu să discearnă albul de negru", v. Mihail Psellos (77): P.G. 122,1044.

[29] Aşa-zisul simţ comun distinge speciile şi genurile obiectelor percepute pe baza diferenţelor dintre ele: de exemplu, perceperea de culoare – care e un gen – distinge albul de negru.

[30] Aşa-zisul simţ comun, ca for al colaborării dintre cele cinci simţuri, stabileşte diferenţele dintre ele prin obiectele specifice fiecăruia: albul îl diferă de dulce; el regrupează după simţuri şi organizează perceperile, unificând şi precizând datele necesare discernământului. Unitatea în spaţiu este accentuată în 427^{a}5.

[31] Carnea nu e organul ultim şi hotărâtor de percepere. Ar însemna să fie şi organ de auz, de vedere, de miros, ca şi al derivatelor acestora; cf. 431^{a}19.

[32] Nu e indiferent momentul, clipa. Există un singur principiu care lucrează şi face diferenţa între două obiecte sensibile şi operaţia aceasta trebuie făcută simultan asupra ambelor obiecte sensibile, căci *timpul poate modifica raporturile dintre ele* şi faţă de altele, iar perceperea ar fi falsă. Neotomiştii au remarcat importanţa timpului: „Arist. şi Toma de Aquino ar fi de acord cu Bergson să reproşeze mecanicismului (aluzie la Descartes) că suprimă timpul şi mişcarea şi deci «natura întreagă» (Ar., *Fizica*, III, 1, 200[a], 14–15) şi să semnaleze că ştiinţa noastră modernă, chiar prin faptul că priveşte sub un unghi cu totul matematic realitatea fizică, nesocoteşte timpul în realitatea sa". V. J. Maritain (73), p. LXXVII. „E necesară memoria, spiritul; în acest sens Ar. spune că fără suflet n-ar putea exista timpul" (*Fizica*, IV, 14, 223[a]26). Toma de Aquino explică pe larg: „Existenţa obiectelor numărate nu depinde de intelect, ci numai însăşi numărarea, care este un act al sufletului, este dependentă de intelectul sufletului" (*Ibidem*, p. 195).

[33] Să fie indivizibil ca potenţă, acelaşi şi invariabil şi apoi să lucreze neîntrerupt în timp. Astfel se înţelege şi νῦν (acum, deîndată). Problema e pusă de Platon în *Parmenides* 152[a] şi urm. Ar. o discută în *Fizica, IV, 10* şi urm., unde tratează mai întâi despre timp în genere şi apoi despre „moment", τὸ νῦν, clipa. Este foarte important să remarcăm că intelectul poate judeca despre un lucru absent, petrecut sau săvârşit în trecut, pe când *un simţ* nu poate lua contact cu obiectul său decât direct şi concret, aşa că el nu poate opera ca intelectul, adică în timp. Deci simţul afirmă un fapt nedespărţit de momentul său tot nedespărţit: 426[a] 28–29.

[34] „...După loc şi timp: χρόνῳ cu Theiler, în text ἀριθμῷ, ca număr, ca „materie cu substanţă", dar aici e vorba de percepere în timp, nu de structura organelor.

[35] „Prin actualizare el e divizibil". Nu poate fi vorba de o divizibilitate fizică. Simţul comun poate fi privit ca divizibil în cele cinci simţuri; dar el le armonizează ca simţ unitar şi comun *într-un anumit timp*, formând percepţii unitare şi armonice din elementele lor componente. Putinţa de a discerne două sensibile diferite printr-un singur simţ se întemeiază pe rolul ce-l are simţul comun *ca un punct limită* prin raport cu toate senzaţiile. Senzaţiile sunt împrăştiate *din acest punct* în diferite puncte periferice ale organismului, dar nu sunt izolate.

[36] *Ca potenţă* poate fi oricare din contrarii, dar în act, nu poate fi decât una din două, căci entelehia separă [*Met., VII* (Z), 13, *1039[a]7* şi *IX* (θ), *1051[a]10* şi urm.]. De asemenea, nu poate fi în act altceva decât ce era în potenţă. „Simţul comun" lucrează numai în act, căci n-are esenţă proprie.

[37] Comparaţia cu punctul, care e început pentru o linie şi sfârşit pentru alta, apare şi în *Despre simţire, 7,449[a]5*. Originea comparaţiei trebuie căutată la matematicienii vremii, dar nu se ştie precis. Rodier, *op. cit.* (13) II, 315. „Simţul comun" discerne deodată, ca un punct, între alb şi dulce că unul nu e identic cu celălalt. El e limită, fără dimensiune şi fără substanţă.

[38] La sfârşitul cap. 2 Ar. încheie discuţia despre percepere; revine la chestiunea din $403^{b}25$ asupra potenţei sufleteşti de *locomoţie* şi *senzaţie*. Gânditorii „vechi“ socotiseră senzaţia şi discernământul ca alcătuind un singur act psihic ($404^{a}28$).

[39] Pentru unii dintre vechii filosofi intelectul era una cu perceperea şi tratate laolaltă. Empedocles, *frg.* 106 şi 108 citate şi în *Met., IV* (Γ), $1009^{b}17$. Homer, *Od.*, XVIII, 136. Aici e reprodus din memorie, căci se atribuie şi lui Archilochos (frg. 68) de către Sext. Emp., *Adv. math., VII,* 128.

[40] În cap. 2. din cartea I. Senzualiştii admiteau că provin de la trup, cum se vede şi aici: $404^{b}31$ şi $410^{a}28$.

[41] Printre ei e Democrit, cf. $404^{a}28$ şi *Met., IV,* (Γ) $1009^{b}14$. După ei contactul – nu neasemănătorul – duce la eroare, căci nu se poate săvârşi adaptarea organului perceptiv la obiectul său dacă e neasemănător. Contactul este o percepere directă şi fără greş a adevărului: *Met., IX* (Θ), *$1051^{b}25$, XII* (Λ) *$1072^{b}21$* şi la Teofrast, *Metaph.* $9^{b}15$.

[42] Nu se poate admite că aparenţele sunt reale, căci s-ar nega însăşi posibilitatea erorii, ceea ce e fals şi contrazis de realitate. Aici apare limpede depărtarea neotomiştilor fenomenologi şi personalişti de principiile de bază ale lui Ar. „Negarea unităţii în pluralitate, a generalului în particular şi a fiinţei în fenomen, este în fond punctul de pornire teoretico-filosofic pentru definirea metafizică neotomistă a persoanei şi a personalităţii; v. Reinhold Miller, (78), pp. 52–53. După ei, toate lucrurile există pentru om, ajutoare făcute şi orânduite pentru om. Sunt mijloace pentru scopurile lui. Omul ar fi, după natura sa spirituală fiinţa cea mai esenţială din Univers, adică acea parte care este necesară pentru desăvârşirea întregului mai presus de orice şi în primul rând, în scopul de a deveni asemenea lui Dumnezeu. Contopirea filosofică de teocentrism şi antropomorfism îl smulge din toate legăturile reale sociale“ (*ibidem,* p.79).

[43] E părerea generală despre cauzele asemănătoare, obţinute pe baza unui număr de exerienţe, „nu o cunoaştere“ exactă ca cea obţinută pe baza unei demonstraţii [v. B.B. (15) *Met.* I, (A) 981^{a} şi nota respectivă]. Supoziţia (ὑπόληψις) este efectul gândirii, ca şi opinia (δόξα), cu deosebirea că supoziţia are un caracter empiric şi general, pe când δόξα e opinia într-o anumită problemă. Deci supoziţia rezultă din multe concluzii bazate pe experienţă, cu privire la fapte şi obiecte asemănătoare. V. *Met., I (A), 981^{a}*5–7.

[44] „Gândirea nu e identică cu supoziţia“ (v. şi $427^{b}28$;$433^{a}10$). Mai sus „că fără reprezentare nu există supoziţie“. Deci gândirea e superioară reprezentării, iar aceasta e necesară supoziţiei. Reprezentarea stă în puterea noastră, pe când gândirea se impune, căci trebuie să ajungem sau la adevăr sau să cădem în eroare. O imagine sau o reprezentare nu e în sine nici adevărată nici falsă; e ca un fenomen natural. Cugetarea, dacă nu depinde de obiecte externe, se poate desfăşura şi fără obiecte externe.

[45] Ca şi în: *Despre mişcările animalelor, 701*^{b}*19* „ne îngrozim şi ne temem numai la gândul că...“; emoţia intimă (*sympatheia*) e înţeleasă mai mult fiziologic ca în *Despre somn, 455*^{a}*34, Despre părţile anim., II, 653*^{b}*6, Anal. Pr., II, 70*^{b}*,16* (cu explicaţie la fiziognomie). În 432^{b}29 şi urm. se face distincţie între intelect şi afect. La Galenus (*De plac. Hippocr. et Plat., 154M*) Poseidonios prezintă reprezentarea ca factor al temerii.

[46] Ar. tratează în treacăt chestiunea în *EN, VI, 1139*^{b}*15*, „căci prin supoziţie şi prin opinie e posibil să ne înşelăm“. Deci există supoziţia în ştiinţă, în opinie şi în chibzuinţă, pe baze experimentale, dar trebuie verificate, căci ne pot înşela. În *EE* nu s-a păstrat această parte. În prima parte a cap 3 unde se deosebeşte percepţia de gândire şi apoi gândirea de reprezentare şi supoziţie, acum se identifică reprezentarea cu potenţa ei, cum în cele anterioare se confundă senzaţia cu potenţa perceperii. În cap. 4 vine rândul să se analizeze şi „supoziţia“ 429^{a}23.

[47] Senzaţia poate da loc erorii, reflectând reprezentări cu contururi estompate sau confuze, v. şi *Meteor., III, 4, 373*^{b}*2–10*. De aceea Ar. se exprimă: „Perceperea obiectelor proprii anumitor simţuri este adevărată sau cel puţin prezintă cât mai puţină eroare posibilă“: *III, 3, 428*^{b}*18 şi urm.*

[48] Acestea patru prezintă o scară ascendentă. Primele trei alcătuiesc treptele formării conceptului care apoi prin abstractizare se identifică cu intelectul. După *Meletius* v. (77), P.G. 64, 1104–1107: „Intelectul este o natură intenţional-gânditoare (epinoetică) şi îndrumătoare a tuturor fiinţelor, a artelor şi a ştiinţelor. Numele îi vine de la „a fi în mişcare“ pentru că el înaintează şi se mişcă totdeauna. „Discernerea (*diànoia*) este mişcarea proprie a intelectului care lucrează prin el şi discerne lucrurile; comparând judecăţile discernământului se nasc îndepărtările de rele ca şi avânturile spre ceva, concepţiile despre existenţă, virtuţile şi ştiinţele“. Mişcările sufletului sunt: *simţirea, gândirea, lucrarea*. „Sufletul se mişcă ciclic, în spirală şi în linie dreaptă“ (*ibidem*, 1289). Cum vedem, în definiţii urmează pe Ar., dar se inspiră de la Platon când consideră activităţile sufleteşti ca mişcări superioare, adică ciclice. În sec. XI, Mihail Psellos distinge, însă, după interpretarea lui Ammonius, trei funcţii ale intelectului: 1. *intelectul* cunoscând lucrurile ca *potenţă* (copiii). 2. *intelectul* cunoscând lucrurile ca *însuşire*, cum este cel stăpân deplin pe cunoştinţe şi ştiinţe. 3. *intelectul* care le ştie, dar totodată e în *act* le săvârşeşte. Psellos arată apoi cum Ar. critică pe Platon după care sufletul este loc al formelor şi că socoteşte învăţătura ca o amintire. V. (77) P.G. 122, 1061–1072. *Neotomismul* revine la principiul că „filosofia lui Ar. şi a Sf. Thoma nu e decât filosofia fiinţei, a vieţii, a mişcării, a devenirii, aşa că doctrina potenţei şi a actului s-a născut din desprinderea intelectuală a mişcării“, v. J. Maritain (73), p.130.

[49] Aici observăm deosebirea între ὄψις, care înseamnă văzul ca potenţă, şi ὅρασις, vedere sau privire ca activitatea potenţei (*energeia*); v. şi mai sus: *426*^{a}*12*. Despre potenţă şi realizare mai clar în 426^{a}13. În vise nu fiinţează potenţa vederii şi nici nu se face actualizarea ei.

[50] Senzaţia ca potenţă e la orice vieţuitoare (*417^{b}17* şi *434^{a}5* şi urm.), dar nu la toate produce reprezentare. Perceperea nu se identifică cu reprezentarea, cum se observă la unele animale. Furnica şi albina au un mod rudimentar de reprezentare, dar viermele n-are decât pipăitul nutritiv.

[51] În paranteză am tradus după Torstrik; întregirile lui Theiler nu aduc o nouă interpretare.

[52] „Ce spuneam mai sus", adică în a 17. În text se poate menţine masc., căci se înţelege în genere, pe când femininul nu se acordă cu „ştiinţa şi intelectul", care e masculin. Theiler citează şi alte cazuri ca Sextus Empiricus, *Math. II, 10* („adevărul" ca fem. în original) apoi *Anal. Sec., II, 100^{b}8* şi urm. *EN, VI, 1142^{b}16.*

[53] Explicaţia din paranteză se poate atribui lui Ar., dar după ea urmează o frază, închisă cu paranteză în unghi drept, care nu e de la Ar. sau el a pierdut din vedere s-o înlăture. E însă folositoare prin precizia ei. Reprezentarea la animale în 433^{a}12. Ed.I prezintă: „Dar oricărei opinii îi urmează credinţa, iar credinţei starea de convingere, convingerii raţiunea. Opinia (*doxa*) precede credinţa, căci îi aduce roadele experienţei faptelor şi realităţilor. Credinţa e o atitudine, căreia trebuie să-i urmeze cunoaşterea. Acest lucru l-au stabilit gnosticii sec. II d. Hr., Clement, Origen şi alţii. „Credinţa stă faţă de gnoză (cunoştinţă) cum stă supoziţia (*prolepsis*) faţă de ştiinţă (*episteme*). În gnoză nu se urmăreşte nicidecum volatizarea raţionalistă a conţinutului credinţei, ci o înţelegere mai adâncă, mai desăvârşită cu progresul etic; ea se aseamănă cu *fides quaerens intellectum* al tomiştilor, după care raţiunea trebuie să înţeleagă conţinutul credinţei". V. Martin Grabmann, (57), 1957, p. 79. Cunoaşterea răsăriteană rămasă în tradiţia credinţei este cea intuitivă şi augustiniană, este cunoaşterea prin iubire sau prin connaturalitate. Aici, prin colaborare teandrică, se ating din ce în ce mai mult treptele spre desăvârşire – spre deosebire de naturalismul aristotelico-tomist care n-o ignorează, dar o aruncă în lumea cealaltă. V. Em. Vasilescu (100), p. 300. Înainte de tomism a dominat Augustin, după care ştiinţa precede credinţa, în sensul că trebuie cunoscut conţinutul revelaţiei înainte de a-l primi prin credinţă. Actul de credinţă are loc abia după ridicarea raţiunii omeneşti la înălţimea înţelegerii supranaturalului. Însuşi faptul de a crede nu e decât a cugeta prin asentiment. „N-am putea crede dacă n-am poseda suflete dotate cu raţiune". În scolastica veche, *Thoma* stabilise că cunoştinţa umană pornind de la simţuri urmăreşte să definească lucrurile prin colaborarea între perceperea lucrurilor materiale prin simţuri şi apoi prin intelect, căruia îi revine sarcina abstractizării. Mai târziu, cu peste 50 de ani, *Duns Scotus* formula ideea că: „nimic din ceea ce e demonstrabil prin raţiune nu e revelat şi nimic din ce este revelat de Dumnezeu nu e demonstrabil". După Thoma, materia acordă formei individualitatea, pe când după Duns Scotus principiul individuaţiei e conţinut în interiorul formei însăşi, e, deci, limitat de aceasta. V. E. Gilson (55), p. 231–239.

[54] „N-ar putea consta dintr-o împletire între opinie şi senzaţie" (1,25–26), cum interpretează Simplicius 211,33 combătând pe Platon (*Soph., 264*^{b}, *Phileb., 39*^{b}, *Tim., 52*^{a}), căci ar fi absurd să se acorde reprezentare tuturor vietăţilor, chiar şi celor cu totul inferioare, pentru că au simţire. Apoi se ştie că *perceperea* poate constata ceva cu totul deosebit decât concluzia opiniei (*428*^{b}*2* şi urm.). Reprezentarea e un fenomen psihologic cu totul original şi deosebit de celelalte, deşi ia elemente din ele. Înaintea frazei traduse în continuare este o lacună, semnalată de Torstrik (1.26).

[55] „A-şi forma o reprezentare" (φαντάζεσθαι în loc de φαίνεσθαι se impune), căci φαίνεται se zice tocmai despre percepţia premergătoare. Distincţia este la Ar. şi în: *Despre vise, 460*^{b} *18*, cu acelaşi exemplu despre mărimea pământului. Aici mai avem la *458*^{b}, 28. Soarele e mai mare ca pământul şi în *Meteor., I, 345*^{b}*1*.

[56] „Reprezentarea [*fantasia la B.A.P.* (31), *p. 194*] se pare că este o mişcare" şi în *Fizica, VIII, 254*^{a}*21*; e concepută ca percepere slabă (neprecisă) în *Rhet., I. 1370*^{a}*28*. Numai în imaginaţie (reprezentarea) poate avea loc eroarea. Chiar şi în acest caz ea nu rezultă dintr-o dizarmonie pozitivă între propriul său *obiect* şi *percepţii*, ci dintr-o sinteză efectuată de reprezentare în jurul imaginilor sau chiar în jurul perceperii sensibilelor comune (mişcare, repaus, număr, figură, mărime) sau în jurul *sensibilelor prin accident*: v. III, 3.*428*^{b}*19* şi urm. III, 6, 430^{b}29.

[57] „Conţine falsul în foarte mică măsură" dacă porneşte de la perceperea unor obiecte ce-i sunt proprii, restrânge afirmaţia din 427^{b}12, tot acolo b21 şi b25 e prevăzută eroarea (ca şi 430^{b}29 şi *Despre simţire, 442*^{b}*8*). Totodată, stabileşte deosebirea între percepţiile naturale directe şi cele accesorii sau asociate. *Met., III. (B), 5,1010*^{b} *2–26*. Sunt analizate trei ipoteze până la paranteza dislocabilă, cum se arată la nota 58.

[58] Cuvintele din paranteză sunt mutate de aici mai sus după „şi încă numai accidental" de către Bywater şi de Ross. Cele trei specii de senzaţii sunt: percepţia obiectelor sensibile proprii, percepţia accidentală sau asociată celei principale şi percepţia obiectelor sau momentelor comune (mişcare, stare, schimbare, număr, unitate).

[59] În traducere am admis părerea lui Nestle (79), p. 174: τῆς αἰσθήσεως τῆς ἀπὸ τῶν τριῶν αισθ., cu dezvoltări pentru înţeles. Locul predicatului διοίσει (se va deosebi) la urmă, ar fi lămurit mai bine fraza.

[60] V. *Despre vise, II, 450*^{a}*24* şi *Despre memorie, I, 451*^{a} *15–16*. În text Trend. propune ἔχει „conţine", dar şi ἐστί spune aproape acelaşi lucru; în paranteză după Torstrik, deşi nu e nici un motiv să fie menţinută.

[61] Etimologia e justă: φαντασία de la φῶς, lumină, cum au spus şi alţii: *Doxogr., 402*, 1, Sext. Emp., *Adv. math., VII, 163*.

[62] Trecând de la reprezentare ca o noţiune medială între percepere şi gândire, (*428*^{b}*28*) Ar. ajunge la analiza *Intelectului*, adică a părţii sufletului care cunoaşte şi înţelege (mai jos 1.13, νοεῖν). Theiler crede că e vorba de ὑπόληψις (supoziţie), însă rolul care apare în context e superior cu mult acesteia, deci nu poate fi vorba decât de Intelect ca for suprem, cu totul

deosebit de cele discutate în capitolele anterioare, în care s-a analizat iraţionalul (τὸ ἄλογον). Cele două lucrări ale Intelectului, cunoaşterea (τὸ γιγνώσκειν) şi chibzuinţa sau înţelepciunea practică (τὸ φρονεῖν), se disting de recunoaştere (τὸ γνωρίζειν) prin aceea că primele construiesc forme de gândire, pe când acesta distinge deosebirile şi stabileşte analogiile, când există (409^b 26.31; 427^b5).

[63] Comparaţia între percepere, care a făcut obiectul cercetărilor anterioare şi Intelect sau cugetarea în act, se impune de la început: dacă această parte este o mărime cu loc în spaţiu sau cu un loc anumit în corp (la Platon în cap) sau numai în cugetare, ca factor raţional (cf. 413^b 15.25 şi mai cu seamă *EN, I, 1102^a28*).

[64] „Neafectat": απαθές, în alt sens decât mai sus 408^b29 şi în adausuri 430^a 18,24. Aici e vorba de rolul neutral, neinfluenţabil în acţiunea lui din partea unor factori străini de esenţa lui. O apariţie derutantă (παρεμφαῖνον ca 429^a20) poate fi înlăturată de Intelect prin simplu discernământ. Deci expresia e ca şi pentru percepere, dar conţinutul între acea „suferire" şi aceasta e diferit (cf. 424^a18, b2; 425^b23 ca şi 434^a29). Intelectul nu alterează nimic din substanţa altora şi nici nu poate fi alterat de acestea, întrucât el este o formă şi lucrează cu forme, fără materie.

[65] E un paralelism, dar nu o identitate, văzută încă în 402^b16. În 418^a3:organul perceptiv este ca potenţă, cum este şi obiectul perceput în act. Intelectul este fără amestec cu realităţile şi formele inteligibile.

[66] După Anaxagoras în frg. 12. Intelectul după Ar. se domină pe sine şi pe celelalte şi este neamestecat cu ceva; orice amestec l-ar împiedica să-şi exercite dominaţia. Mai puţin clar în *Met.,I (A) 989^a 15; Fizica, VIII, 265^b24*; la Platon,*Crat. 413^c*.

[67] „Ca fiind străin", întrucât e străin, un adaos la gândirea lui Anaxagoras. Intelectul în natura lui este pur şi totodată o putere mereu gata să respingă o acţiune care i-ar perturba activitatea; deci puterea lui nu e numai o potenţă, ci o realitate mereu de pază pentru a-şi apăra libertatea şi dominarea şi a „bara" pătrunderea a tot ce e străin, de alt gen decât funcţia sa esenţială.

[68] „Gândeşte şi concepe": διάνοια este discursivă şi discernentă, ὑπόληψις conceperea, prezumarea, este rezultatul experimentat prin cazuri concrete ale celei dintâi, adică actul sau realizarea aceleia, dar adesea διάνοια cuprinde deodată cu acţiunea şi efectul, care în gradul ei iniţial este o δόξα, o opinie, ce apoi devine repede o prezumţie sau supoziţie. Intelectul, după scolastica tomistă, este determinat de obiect când e *pasiv*, adică suferă o impresiune şi prin aceasta se produce o fecundaţie a gândirii care e specifică operaţiei intelectuale, actul imanent cel mai perfect şi cu desăvârşire cel mai spontan. Judecata consistă să declare că două obiecte, distincte ca atare, nu sunt decât unul şi acelaşi lucru în existenţa extramentală, aşa că nu-şi pot exercita existenţa decât identificate între ele, deci adevărul intelectului nostru este propriu-zis o identificare în noi, conformă unei identităţi în lucru, o compoziţie noţională conformă unei

identităţi reale. Orice propoziţie este o sinteză, o compoziţie, căci orice propoziţie are un subiect şi un predicat, sunt deci două obiecte distincte ca atare, în concept, unite prin vorba *este* şi prin care spiritul le declară ca identice în realitate, v. J. Maritain, (72) 54,69.

[69] Ar. critică pe Platon, deşi termenul „locul ideilor“ e altfel exprimat. După Ar. numai intelectul poate fi receptacolul ideilor, iar nu sufletul în întregimea lui. Ideile sunt toate, în acest caz, numai potenţe, iar nu realităţi, cum concepe Platon,după cum ne informează Plutarh, *De Iside, 374*^{c}. După el, Philoponos (524, 16), dar Parmenides 132^{b} nu e de acord cu această părere. În Răsăritul dominat de Platon s-a menţinut această teorie. Astfel Aeneas Gazaeus (sec. V d. Hr.) critică pe Ar. că, deşi sufletul este o formă nemuritoare, o introduce din afară în corp şi îi înlătură astfel nemurirea, v. (77) P.G. 85, 884. Mai târziu, în sec. XI, Mihail Psellos iarăşi îl critică pe Ar. Formele ca realităţi se adună în suflet şi formează o comoară, o *pleroma*, identificându-se cu sufletul şi devenind prin aceasta „forma formelor“, v. (77), P.G. 122, 1057. După tomism şi neotomism, „inteligenţa este considerată dintru început ca materie primă, ea este pură potenţă faţă de obiectele inteligibile. Suntem imens potenţiali, într-un cuvânt, şi depărtaţi de activitatea formelor pure. Spiritul are exigenţele sale în noi, ne biciuie cu dorinţi şi totodată ne cere să ducem o viaţă mai bună decât viaţa omenească; înseamnă să-l nedreptăţim, după Ar. şi tomişti, dacă ţinem să-l învăţăm numai lucruri omeneşti. Dar e o iluzie cruntă să-i impunem ca lege, cum face Kant, de a fi înlănţuit de raţiunea pură într-o stare de sublimitate“, v. J. Maritain, (72), pp. 333–334.

[70] Ar. revine asupra acestei idei după 442^{a} 31; 424^{a} 14.29, ca să distingă funcţia intelectului de cea a simţurilor care sunt unite cu corpul: *Despre somn, 454*^{a} *7*şi urm., ca şi mai sus 403^{a} 10 şi urm. *Despre naşterea animalelor, II, 737*^{a} *9*).

[71] Ar. precizează cele trei trepte ale entelehiei; prima e dată omului prin naştere (v. 417^{a} 21 şi urm.), a doua corespunde cu omul care ştie, căci sufletul îi este plin de formele de gândire ale ştiinţei sale,dar nu le foloseşte decât când vrea, deci din proprie iniţiativă (δι' αὑτοῦ nu δι' αὐτόν cum e greşit transmis chiar la Teofrast, după Priscianus Lydus *In Metaph. 31. 9*). La 417^{a} 27 se poate contribui cu *Met.*, *IX* (θ), şi *Fizica, VIII,* 255^{b} 2. Din percepţiunile care formează o sinteză psihologică se nasc două aspecte diferite: un aspect *obiectiv*, care îl îmbogăţeşte pe om cu o nouă cunoştinţă despre lumea din afară; un aspect *subiectiv*, care reflectă gândirea asupra sa însuşi. Această interpretare a conştiinţei de sine pune în armonie locurile în care Ar. pare că atribuie conştiinţa unor simţuri, ca, de ex., vederea (425^{b}, 12–17), cu acelea care le atribuie *simţului comun*. V. *Despre somn*, 455^{a}12. Această conştiinţă atribuită de Ar. vieţii senzitive este directă numai la om, căci numai el este capabil să aibă o conştiinţă reflexă. P. Siwek, *op. cit.* (93), p. 129.

[72] Cu aceste două exemple din matematică şi fizică Ar. învederează deosebirea dintre obiectul concret: b. 14 „cârnul“, o stare concretă într-un

obiect concret, ca şi 431^b13, *Met.*, *VII* (*Z*) *1037^a30* şi forma în sine, v. şi *Met.*, *VIII* (*H*), *1043^b2*, unde se face deosebire între suflet şi noţiunea de suflet care se pot confunda, dar „un om" şi noţiunea de om (ce e el ca esenţă) nu se pot confunda, cf. *Met.*, *VII* (*Z*), *1037^b2* şi *Fizica, III, 204a 23.* Textul în 429^b12 cu η σαρκα, conjectura lui Theiler.

73 Exemplul revine în *Met.*, *V* (Δ), *1, 1025^b 32, VII* (*Z*), *5, 1030^b 8.*

74 Trend (Ar. *De anima, lib. III*, comm. Jena, 1833, pp. 488–498, K. Michaelis: *Zur Ar. Lehre vom Nus*, Neustrelitz, 1888), Kampe [*Die Erkenntnistheorie des Ar.*, (1870)], admit doi *Noes*: *Intelect pasiv*, facultatea senzitivă şi *Intelect activ sau creator*, care aparţine numai omului, fiind egal cu *imaginaţia creatoare*. Ei admit că în cap. 4 *nous* este conceput ca o facultate sensibilă.

75 „Ca potenţă", atât percepţia, cât şi gândirea, se prezintă ca două feţe ale aceluiaşi proces. Senzaţia corespunde liniei drepte, iar gândirea celei frânte, întrucât e o reflectare a aceleia.

76 Linia dreaptă, după pitagoreici, corespunde cu numărul 2, cum s-a arătat şi mai sus 404^b21. În *Met.*, *VII* (*Z*), *1036^a14* se vede că şi Xenocrates raţiona astfel, mai ales că linia corespunde cu „continuul" (συνεχές).

77 Simţurile cuprind întreaga fiinţă fizică, pe când intelectul lucrează cu două feluri de noţiuni: unele sunt *forme în materie* (cum e „cârnul"), altele *formele sau noţiunile nemateriale*, cum e cazul cu linia frântă şi cea dreaptă.

78 Frg. 12D. Ar. foloseşte o altă expresie decât în 1. a18 şi sensul de „inafectabil" prezintă o variantă la a15, deoarece aici „suferirea" se raportează la esenţa lui, după cum înţelegea Anaxagoras. Însă nu poate fi influenţă şi suferire decât între agenţi de acelaşi gen, dar deosebiţi ca specie: *Despre generare şi distrugere*, I, 7, *323^b29.*

79 Alternativa este: dacă intelectul este acelaşi faţă de sine ca şi faţă de alte lucruri externe, înseamnă că şi acestea conţin intelect; dacă însă un alt factor, extern şi combinat, deci amestecat, îl face inteligibil, contravine esenţei lui, cum precizează: 429^a18 şi urm. Ambele ipoteze se rezolvă de Ar. prin teoria potenţei şi trecerea la act; vezi nota 84.

80 Mai sus în 429^a, 16. 24. 68 şi apoi 417^b2 şi urm. Afecţiunea modifică datele şi duce la eroare. „Intelectul cu privire la ceva ca esenţă e întotdeauna adevărat".Thoma de Aquino, pentru a distinge înţelepciunea tomistă de cea mistică, a recurs la distincţia stabilită de Ar. între judecata pe cale de cunoaştere şi judecata pe cale de înclinare (I, 1, 6); de ex., omul care are în el deprinderea (*hexis*) va lucra din înclinare consultând dispoziţia sa interioară, iar cel care este instruit în ştiinţa morală, va putea, chiar dacă n-ar fi virtuos, să judece bine despre stări şi lucruri pe cale de cunoştinţă, considerând deci raţiunile inteligibile" v. (72) p. 88.

81 ... „Intelectul este oarecum ca potenţă însăşi noţiunile inteligibile"... „El există ca potenţă întocmai ca o tablă nescrisă". Am adoptat ordinea stabilită de Theiler şi apoi conjectura lui *Conford* δυνάμει δ' οὕτως „există astfel ca potenţă", în loc de „trebuie să fie ca o tablă".

[82] Ar. aplică la noţiunile abstracte, deci nemateriale, principiul lui Parmenides (51, 28 B 3): *„este identitate între gândire şi esenţă*; existenţa intelectului constă deci în gândire. În continuare este vorba despre ştiinţa teoretică (în sens de actualizare în gradul al treilea 417^a28), şi deci de conţinutul practic al ştiinţei (θεωρητικως), cum e în 431^a1, b17 şi *Met. XII* (Λ), *1075^a1 şi urm.* (despre intelectul uman); 1072^b20 (*Despre intelectul divin*) cu locul interpretat în întregime de *Plotin VI, 6, 6*.

[83] „Cauza pentru care cugetarea nu e permanentă", deci realizarea gândirii nu e totdeauna şi continuă. În 417^b24 intelectul, întrucât nu depinde, ca senzaţia, de un obiect extern, este sub puterea noastră. Numai divinitatea e veşnic fericită pentru că Intelectul său e veşnic activ: „ce suntem noi câteodată, Dumnezeu este totdeauna", *Met., XII* (Λ), *1072^b25*. Greutatea pentru om este de a distinge în cugetul meu ceea ce ţine de însele lucrurile şi ceea ce depinde de puterea şi felul meu de cunoaştere; analiză subtilă începută de Platon şi întregită, în principal de Ar., reluată şi completată de scolastici. Un mod de a exista în sine însuşi şi un mod de a exista într-un suflet mă pun în faţa problemei cunoştinţei. Sufletul nu coincide materialmente cu toate obiectele. Dar într-un punct anumit nu mai e nici o deosebire între cunoaştere şi obiectul ei, între gândire şi existenţă, aşa că şi cunoscătorul şi cunoscutul, fără ca fiinţa proprie a unuia să se confunde cu fiinţa proprie a celuilalt, sunt unul şi acelaşi sub raportul precis al actului cunoaşterii, cf. J. Maritain (72) p. 17, 24 după Ar. III, 2, 425^b, 2, 6 şi 426^a, 15.

[84] Obiectele care conţin materie sunt numai ca potenţă obiecte de gândire. Intelectul nu ia contact, prin esenţa sa, decât după ce obiectele au fost desprinse complet de materie. De altă parte, deoarece formele gândirii sunt despărţite de materie şi există numai în intelect, el însuşi se identifică în totul cu ele şi devine sieşi inteligibil aşa cum se propune prin întrebarea de la 429^b26. Deci gândirii imateriale îi revine conducerea (432, a 2.5), iar nu obiectelor nemateriale ale gândirii, adică ideilor, cum credea Platon. V. şi nota 71.

[85] *Cap. V* a format subiect de discuţii foarte aprinse şi contradictorii încă din antichitate. Exprimarea prea scurtă faţă de importanţa problemelor discutate măreşte şi mai mult greutatea înţelegerii. După Theiler, dacă ar fi lipsit, ideile expuse aici s-ar fi putut mai clar desprinde din cele anterioare şi mai ales din cele următoare, căci cap. V desparte discuţia firească continuată, după cap. IV, în cap. VI. Ar. sau urmaşii lui au introdus ulterior acest capitol la un loc nepotrivit. Este vorba de *intelectul afectabil*, ὁ παθητικὸς νοῦς, care presupune o altă funcţie decât *intelectul activ sau creator*: ὁ ποιητικὸς νοῦς, termen care apare ca neutru în 426^a2 şi *Met., VI* (E), 1025^b22. Vechii comentatori au ajuns la această concluzie constatând două laturi ale intelectului. Discuţia a fost expusă pe larg de W.D. Ross în *Introducere la metafizica lui Aristotel I*, CXLIII şi urm., Oxford, 1924. În a 13 prin „suflet cugetător" se înţelege cel discursiv ca în 431^a14.

[86] „În natură“, adică în întregul proces de devenire a lumii sublunare căreia aparţinem. Procesul urmează o cale naturală: γενεσις, sau o producţie artificială ποίησις (creaţie), dar în ambele cazuri există *materia* din care rezultă lucrurile şi *cauza sau agentul eficient* (τὸ υφ' οὗ). Aceşti factori trebuie să existe şi în intelect. *Intelectul activ* sau agent este cauză eficientă, deoarece după Ar. [*Met., IX* (θ) 8, 1049^b^24]: „Un factor potenţial e trecut la starea de factor în act, tot de către un alt factor în act.“ *Intelectul activ* este pentru inteligenţă ceea ce este lumina pentru obiectul vizibil (*Despre simţire, 447^a^11*), căci îl face inteligibil. *Intelectul pasiv* <primitor de impresii> este o simplă potenţă, nu poate gândi prin sine, deci trebuie activizat prin obiectele sau noţiunile inteligibile care nu sunt în act, deoarece aparţin, ca materie, senzaţiilor şi reprezentărilor.

[87] Intelectul pasiv denumit παθητικός şi folosit ca termen o singură dată (în sens diferit) şi propriu este caracterizat de Ar. în *Despre suflet* ca în stare să devină, prin cunoştinţă, toate lucrurile. Intelectul nu mai are asupra lucrurilor o vedere exclusiv exterioară, căci în imaterialitatea naturii sale, el devine tot ceea ce cunoaşte (73), p.85.

[88] „O stare“ (*hexis*), adică o alcătuire pozitivă, spre deosebire de „privaţiune“. Rolul acestei „stări“ este analog cu cel al luminii pentru perceperea culorilor. Acel rol îl joacă pentru noţiuni *intelectul activ sau agent*: el face să se concretizeze ca act noţiunile inteligibile existente numai ca potenţe.

[89] *Intelectul activ* e distinct de corp, e neafectabil şi pur, cum s-a spus mai sus în cap. 4. Aici Ar. precizează că numai intelectul activ (sau creator) posedă aceste trei calităţi: „separat“ şi 429^a^ 11,24: „neafectabil“; 429^a^15,b23 „neamestecat“ 429^a^18, pe care le admitea şi Anaxagoras pentru „suflet“ în întregul său.

[90] Despre spiritul divin în *Met., XII* (Λ) *1071^b^22; 1072^a^25 şi 1073^a^.11.* Divinul din om în *EE, VIII, 1248^a^26*. După Bonaventura, unirea materiei cu forma este principiul individuaţiei. Sufletul este deja o formă completă prin el însuşi, compus din materia sa şi forma sa independentă de corp, pe care îl va in-forma la rândul său. Sufletul ocupă corpul constituit şi-i conferă ultima sa perfecţiune, dar el îşi păstrează perfecţia sa când se desparte. Toate fiinţele Universului se explică astfel prin dezvoltarea în forme de intelect, seminale, primitive, a căror primă origine este Dumnezeu. Bonaventura susţine că lumea n-a existat de totdeauna, pe când filosofii arabi, ca Averroes, pretind că interpretează just gândirea lui Ar. susţinând şi învăţând că lumea este eternă. V. E. Gilson (55), p.184. Prin intelectul agent noi ne apropiem de îngeri. Cea mai înaltă funcţie a sa este cunoştinţa primelor principii. Slăbiciunea sa este că nu poate să formeze concepte decât pornind de la speciile abstracte ale lucrurilor sensibile. Abstracţia e opera intelectu-lui uman (*ibidem*, p.188).

[91] „Dar luaţi în general“; în genere, o realizare este anterioară potenţei, cum e ştiinţa în act faţă de ştiinţa ca potenţă. *Intelectul activ* e prin esenţa lui lucrare şi nu se poate spune despre el, ca despre *Intelectul pasiv*, că nu gândeşte continuu.

[92] χωρισθείς: În această accepţie intelectul este separat de corp (v. 429a24) şi tocmai când se află în poziţia sa de puritate, îşi regăseşte esenţa adevărată, devenind desăvârşit şi veşnic. Este singurul loc în care Ar. proclamă nemurirea sufletului sub forma Intelectului pur, în unitate cu Intelectul absolut. Mai sunt locuri în care se face aluzie la aceasta: *Protr.*, 48, 12, EN, X, 1177a15; *Met., XII* (Λ), 1070a, 24. La Diogenes de Apollonia frg. 7 şi 8.

[93] Noi nu ne amintim de existenţa noastră anterioară pentru că intelectul unit cu fiinţa noastră este afectabil şi pieritor. Atributul ἀπαθής din 429a15 are alt înţeles „neimpresionabil" şi deci nu e contrazicere. După Nemesius, sufletul are o parte *raţională* şi o parte *neraţională* care se numeşte şi pasivă sau suferitoare. La ele se adaugă ca principiu de mişcare *dorinţa* ca un factor impulsiv, v. (77) P.G. 40,672. Între ideea de cauză şi cea de timp, Grigorie din Nyssa se pronunţă, voind să argumenteze că lumea e creată în timp, că „e imposibil, ca, existând *cauza* să nu existe şi *timpul*". „Cum zic elinii că universul a devenit dintr-o cauză şi nu în timp?" „Dacă e imposibil ca universul să existe fără timp (noţiunea de timp), cum e universul etern şi nenăscut, dacă nu există timpul etern, ci îşi are existenţa dintr-o perioadă de mai multe zile?" V. (77) P. G. 46,3, 1461, 16 şi 1464, 17. „Dacă timpul este născut (are un început), cum pot fi nenăscute şi veşnice faptele săvârşite în timp?" Dar Ar. răspunde prin teoria că mărimea,ca şi timpul, sunt indivizibile în act, dar divizibile ca potenţă.

[94] J. Tricot înţelege că fără intelectul activ nimic nu cugetă, nu există cugetare fără intelectul activ (ca şi W. D.Ross). După Theiler, Ar. presupune existenţa materiei ca suport al intelectului afectabil care, prelucrând senzaţiile, le oferă gândirii. Deci intelectul activ nu poate gândi fără noţiunile pe care i le culege Intelectul pasiv sau afectabil, v. şi: *Despre părţile animalelor, I*, 642a28 şi nota Dirlmeier la *EN*, vol. 6, p. 283. Ar. a exprimat o altă părere într-o scriere târzie: *Despre naşterea animalelor II*, 736b2: „rămâne numai că Intelectul a intrat de afară (θύραθεν) şi că el singur este divin". Aceeaşi exprimare aflăm la *Teofrast, fr. 53*, ca şi la Simplicius, *In Physicos*, 965,2 şi urm. Problema este discutată pe larg de către P. Moraux în *Autour d'Aristote, offert à Mansion*, Louvain, 1955, care, cercetând textul, ajunge la concluzia că e vorba de creşterea animalelor prin hrană asimilată: „Cum natura face pentru creştere în fiinţele care se dezvoltă trăgându-şi hrana din afară, tot aşa, în chiar fiinţele în curs de a se forma, natura săvârşeşte, prin materie, cea mai pură alcătuire a cărnii şi a organelor senzitive, iar prin surplus pe cea a oaselor, nervilor şi părului, apoi a unghiilor, copitelor etc." Πνεῦμα este probabil o specie de eter care alcătuieşte sufletul, v. în acest sens şi V. Jaeger, „*Pneuma im Lykeion*", *op. cit.* (67), p. 29 şi urm. Cuvintele „fără el intelectul nu cugetă nimic", se pot interpreta în patru feluri: fără intelectul activ, intelectul pasiv nu cugetă nimic [Hicks (15), 509]; *fără intelectul pasiv, cel activ nu gândeşte nimic*, [*Simplicius*, 248,6), *Zarabella* (24), *Trend*. (11), 403, *Bonitz. Ind. Arist.*, 491a57] sau fără *intelectul pasiv*, nimic nu gândeşte. Mă opresc cu Theiler şi

ceilalţi la a doua interpretare, deoarece *intelectul pasiv* sau afectabil are tocmai menirea esenţială să adune impresiuni pe calea senzaţiilor, să le unifice şi să le transmită ca noţiuni *intelectului activ* care gândeşte cu ele: „*fără Intelectul pasiv cel activ nu gândeşte nimic*".

[95] Prin compunerea sau confuzia adevărului cu neadevărul se ajunge sigur la eroare; prin separarea lor eroarea e numai probabilă, vezi şi *Met.*, *IV* (Γ), 1012ᵃ3 şi urm., *VI* (*E*) 1027ᵇ25 şi urm., *IX* (Θ) 1051ᵇ1 şi urm. *Despre interpretare*, 16ᵃ12, unde, în a8, se face referinţă la locul nostru.

[96] Empedocles frg. 571, citat mai mult în glumă, prin comparaţie cu părţi corporale greşit reunite între ele; posibilitatea există numai în sculptură sau pictură, deci e o unire *artificială*, nu *naturală*.

[97] „Incomensurabilul" este diagonala într-un pătrat, ca şi în *Fizica, IV*, 221ᵇ24; *EN, III*, 1112ᵃ22; *Met.*, *I* (*A*) 983ᵃ15. Noţiunea de timp complică şi mai mult „amestecul" şi poate mări eroarea, deoarece se poate referi la viitor sau la trecut, prezentul fiind aproape disparent.

[98] S-a făcut o combinare greşită dacă nealbul nu convine subiectului, căci alb şi nealb sunt noţiuni „simple" şi nu pot fi nici adevărate, nici false, decât prin raport la un obiect, v. şi *Met.,IV* (Γ), 7, 1011ᵇ26. Numai în imaginaţie, ca sinteză, poate avea loc eroarea. Trebuie să notăm că eroarea nu constă într-o dizarmonie pozitivă între propriul său obiect şi percepţie, ci numai într-o sinteză săvârşită de imaginaţie în jurul imaginilor sau în jurul percepţiei „sensibilelor comune" (mişcare, repaus, număr, figură, mărime) sau, în fine, şi mai ales, în jurul sensibilelor pe care Ar. le numeşte „sensibile prin accident". Asupra acestora stăruie Ar. aici, v. P.Siwek, *op. cit.* (93), p. 114 şi notele. Erorile despre mişcare în mecanica lui Ar. provin din necunoaşterea forţei masei în dinamică (v. Duhem, *Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris 1913, I, p. 192), analiza matematică insuficientă a mişcării şi vitezei, explicarea mişcării proiectilelor prin propagarea în aer a unei unde motrice sau prin *antiperistasis* (mişcare de vârtej prin care aerul izgonit de proiectil ar reveni asupra acestuia să-l împingă mai departe). Această teorie a fost acreditată de Simplicius, însă Ar. prefera explicaţia prin punerea în mişcare a aerului în urma declanşării aparatului proiector. De altfel, ei credeau într-o mişcare circulară a corpurilor cereşti (unii şi a sufletului) şi mişcările terestre rectilinii, ale corpurilor pieritoare, cf. (72), p. 190.

[99] „*Lungimea*", adică noţiunea de cantitate, tinzând spre unitatea ei. *Mărimea* ca şi *timpul* este indivizibilă ca act şi divizibilă ca potenţă. *Met.*, *V* (Δ), 6, *X* (*I*), 1.

[100] Noţiunea de „jumătate" este numai o potenţă deoarece intelectul tinde să menţină unitatea; de aceea după împărţire, fiecare jumătate e concepută ca unitate. Totul depinde de noţiunea de timp. Chestiunea era pusă de Zenon în anecdota cu broasca ţestoasă şi Ahile. Întrebându-ne dacă putem parcurge infinitul în timp şi spaţiu, trebuie să răspundem: se poate parcurge însă numai ca potenţă, în abstract, dar în realizare, ca fapt nu se poate parcurge, v. *Fizica, VIII, 8, 263ᵃ4 şi urm.* Acestea privesc unităţile

indivizibile cantitativ (κατα ποσόν); de acum trece la indivizibilele ca specii formale (τῷ εἴδει).

[101] „Ci numai ca specie". Aceasta e a doua clasă a unităţilor indivizibile pur raţionale, ca în *Met.* (*B*), *III, 999*ᵃ*2*; *V* (Δ), 1016ᵇ *23*. Ele sunt indivizibile chiar ca potenţă, cum e noţiunea de om care e o specie cu formă unică, indivizibilă. Trend. defineşte *eidos*-ul: „este o noţiune opusă ideii de cantitate şi care constă în calitate. Noţiunea formează oarecum un întreg adunând părţile sale într-o legătură necesară şi forţată; deci este indivizibilă prin sine, ca şi cum ar fi însufleţită de un singur spirit".

[102] Noţiunea de lungime şi cea de timp corespunzătoare sunt numai accidental divizibile, deci nu în esenţa lor.

[103] „Punctul şi orice <termen> de diviziune" etc. formează a treia clasă de noţiuni indivizibile. V. *Met.*, *III* (B), 1002ᵃ 19; XI (K), 1060ᵇ 14; aici e vorba de timp, cum am zice acum, momentul care desparte trecutul de viitor, vezi *Fizica, IV, 222*ᵃ*10 şi urm.* Toate apar ca o negaţie a fiecăreia de mai sus: punctul ca privaţie a lungimii şi momentul ca negaţie a timpului; cf. *Met.*, *VII* (Z), *1032*ᵇ *2 şi urm.*

[104] Punctul nu e decât privaţia lungimii, deci a unei forme pozitive pe care o face cunoscută prin contrariu. El n-are decât rolul de a marca diviziunea în părţi a unei linii, aşa cum momentul desparte timpul şi tot aşa se poate spune şi despre alte poziţii asemănătoare.

[105] „În rolul de contrariu faţă de sine" (ἐναντίον αὐτῷ, Theiler), în loc de ἐν εἶναι ἐν αυτῷ: „şi să fie (discernentul) în el", sau „să fie unul <unitate> în el": ἓν εἶναι αὐτῷ.

[106] ... „Dacă există un contrariu". După Trend. 418, citat de Tricot, p. 188 în notă, intelectul trece de la obiect la motivarea cunoaşterii, deci pentru a cunoaşte privaţia unui contrariu trebuie să fie în posesia a două contrarii şi să se identifice cu contrariul negativ care, în locul discutat de noi, trece în act ca obiect de cunoaştere. Existenţa care n-are nici un contrariu alături de sine este pură activitate, spiritul divin. *Met., XII* (Λ), *1075*ᵇ *22*; *1074*ᵇ *33*, *EE, 1245*ᵇ *16*; *1071*ᵇ *22.*

[107] „Precum şi negarea", ἀπόφασις în loc de κατάφασις cum subînţelege Torstrik, pe drept, căci însăşi φάσις de mai sus = afirmare, cf. *Met., IV* (Γ), *1008*ᵇ *34.*

[108] „Privitor la esenţa...", intelectul nu ia contact ca atare, direct, cu lumea din afară. Intelectul este o forţă cu diferite atribute, chiar accidentale. Intuirea propriei sale esenţe este adevărată, v. şi 412ᵇ 10 şi urm. şi *Met.*, IX (θ), 1051ᵇ 25. Deci nu poate greşi decât când o sinteză intervine accidental într-un act; aşa confirmă şi Thoma de Aquino (*De veritate*, I, 12 şi *Summa*, I, 17, 3). Nu se poate greşi „*circa quidditatem rei*", cu privire la esenţă.

[109] „<Principiile> fără de materie" sunt specifice intelectului cum sunt obiectele vizibile la lumină pentru văz şi cele sunătoare pentru auz, ca şi celelalte, şi în această calitate sunt adevărate, nu dau loc erorii (ca şi mai sus 430ᵃ 7).

110 Cap. 7 tratează despre *intelectul practic*, menţinând paralelismul cu perceperea şi senzaţia, asupra cărora revine deseori.

111 Vezi şi 418ª3. *Potenţa perceptivă* nu suferă şi nu se schimbă propriu vorbind, ci *se dezvoltă prin activitate*, v. şi 417ᵇ 12, 16 şi prin mişcare (417ª 16), care aparţin gradului al treilea al entelehiei: 417ᵇ 5 şi urm.

112 Ar. face comparaţie între senzaţie şi intelectul practic. Senzaţia aprobă sau respinge, printr-un act reflex nemijlocit şi imediat, o senzaţie, fără să fi trecut prin aprecierea Intelectului practic. Numai după aceea intervine intelectul practic care, motivând raţional, aprobă sau opreşte revenirea unei astfel de senzaţii. Ambele lucrează prin afirmare sau evitare, v. *EN, VI, 1139ª 21* şi *EN, VI, 1142ᵇ 28*; afirmă şi în *Met.*, IX (θ) *1051ᵇ 24.*

113 „Prin mijlocie", căci excesul nimiceşte organul. Despre „mijlocie", v. şi 424ª 4; 435ª 21.

114 Senzaţia afectivă e una singură ca facultate psihică, iar nu două: una doritoare şi alta respingătoare; ele diferă numai ca concept în faţa unuia şi aceluiaşi obiect (v. şi 424ª 9 şi 413ª 23). „Esenţa lor e diferită" în sensul că, obiectiv, fiecare din obiectele perceperii ca şi ale intelectului practic sunt într-un anumit fel, numai organul nostru e acelaşi, v. 413ª 19,29 şi 424ª 25.

115 „Sufletul nu gândeşte niciodată fără imagine", căci el nu percepe direct, ci preia impresii senzitive, formând din ele concepte. Acestea sunt, pentru intelectul practic, noţiuni despre bine şi despre rău care ţin locul senzaţiilor din percepere. *Despre memorie, 449ᵇ 31,* 450ª12 (reprezentarea necesară memoriei, apoi *451ª 16*). Mai târziu, ca şi la senzaţii, se face legătura între intelect, dorinţă şi repulsie: 431ᵇ 2 şi urm.

116 Asemănarea cu ochiul şi urechea a încurcat pe mulţi [v. Trend. (12) 426], deoarece după comparativa ὥσπερ δὲ nu vine o propoziţie principală, iar Themistios a omis parafraza acestei perioade. Comparaţia e bine interpretată de Tricot: Intelectul practic nu gândeşte fără reprezentări, dar acestea alcătuiesc o unitate fie artificial compuse (ca σύνθετα), fie ca nedivizibile (ἀδιαίρετα).

117 Aici Theiler întregeşte astfel: „Căci există ca o unitate şi totodată două ca o limită". Punctul cu două „feţe" care desparte, dar nu ocupă spaţiu, menţionat şi în *Despre simţire, 447 b.* 1 *şi urm., 449ª5 şi urm.*

118 O parte a organului afectat se comportă faţă de cealaltă parte a lui, precum se comportă obiectele (adică dulcele faţă de cald sau alb) unele faţă de altele. Ross ὄντα: „deoarece acestea alcătuiesc o unitate prin analogie şi ca număr" spune acelaşi lucru, deşi cu altă funcţie sintactică. Pentru înţelegere trebuie să ne referim mai sus: III, 2,426ᵇ 12 şi urm.

119 Cum poate simţul comun, unic şi indivizibil, să primească şi să discearnă calităţi cu totul diferite sau opuse? Simţul comun e ca un punct care face limita unei mărimi şi începutul alteia: deşi e indivizibil, e divizibil ca funcţie. Ca facultate psihică sau potenţă el este unu, dar multiplu şi divizibil noţional, ca şi obiectele pe care le distinge, fie că ele aparţin unor genuri diferite (cald şi dulce) fie că sunt contrarii într-un acelaşi gen (albul şi negrul).

[120] Înlocuind literele eline cu cele corespunzătoare latine, cum face Theiler, avem A = alb; B = negru; C = organul pentru alb; D = organul pentru negru. Cum face, prin schimbarea termenilor însuşi Ar. (EN, V, 1131^{b}6) $\frac{A}{C} = \frac{B}{D}$ Acelaşi lucru dacă privim obiectele, iar nu organul, cum face Tricot după Simplicius 272, 10. Christ şi Rodier (14), II, 500, iau contrarii din acelaşi gen: *A* = alb, *B* = negru, *C* dulce, *D* amar şi deci $\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$ şi dacă le schimbăm ajungem la proporţii din genuri diferite: $\frac{A}{C} = \frac{B}{D}$.

[121] *Intelectul practic – Intelectul noetic* după Simplicius 273, 26, „gândeşte speciile după formele lor ca imagini care, chiar fără senzaţii, îl pun în mişcare. Aici Ar. leagă, repetându-se, ideea din 431^a 16 şi cu a 8–17, dar adaugă cu 431^b 12 pe cele matematic abstractizate.

[122] Torţa când stă pe loc arată sosirea în ajutor a aliaţilor, dar când se mişcă arată apropierea inamicului: deosebirea la *Tucidide, II, 94, III, 22, 180, VIII, 102* cu scolion chiar acest loc. Deocamdată, dacă torţa se mişcă, intelectul naşte gândul: „duşmanul e aproape"; în al doilea moment el calculează viitorul şi ia o hotărâre. Cuvintele „prin simţul comun" trebuie menţinute, căci sunt în toate manuscrisele: αἴσθησις κοινή, v. şi 425^a 27.

[123] Reprezentările ajung să se identifice cu conceptele sale. După tomişti există o memorie intelectuală deosebită de memoria sensitivă şi graţie căreia sufletul separat păstrează ştiinţa dobândită aici pe pământ. Aceasta porneşte de la ideea că ştiinţa fiind o dobândire (*habitus*; *hexis*) a intelectului, se păstrează o dată dobândită, şi că sufletul, în partea intelectivă, este locul speciilor (formelor) inteligibile (*De an.* III, 4, 429^a 28). Această exagerată dezvoltare o face Toma d' Aquino în *Summa theol., I^a 79, 6 şi 7.* [v. şi J. Maritain, (73) p. 432].

[124] E vorba tot de simţul comun de mai sus, din paranteză; l-am repetat pentru precizarea expresiei. Toate fiinţele care simt, au plăcere şi durere şi se conduc după *dorinţă*. Legătura între ele se bazează pe principiul finalităţii. Dacă nimic nu are loc în natură fără vreun rost, rezultă că plăcerea şi durerea au un scop, împlinesc un rol util organismului viu [v. P. Siwek, *op. cit.* (93), p. 139].

[125] „În orice acţiune" binele ca şi răul este ceva relativ, pe când adevărul sau falsul sunt stări despre care intelectul nu se înşeală, sunt ceva absolut. Totuşi ele fac parte din aceeaşi categorie (sau gen).

[126] *Intelectul practic* nu abstractizează, ci *gândeşte concret* şi legat de o anumită stare, cum gândeşte despre *cârnie* în legătură cu o cavitate în carnea unui anumit organ. *Intelectul discursiv*, sau *teoretic*, raţionează cu abstracţiuni, cum face în matematici.

[127] *Intelectul dianoetic* lucrează cu abstracţii, însă dacă el însuşi este separat de orice idee de concret, cum ar fi dimensiunea, este o chestiune

care trebuie elucidată în prealabil. Ar. făgăduieşte că va proceda în această direcţie mai târziu, dar nu s-a păstrat nimic în acest sens. Lucrând cu abstracţii pe baza unei cunoaşteri raţionale, discursive, care nu sesizează obiectul direct printr-o pătrundere intuitivă, ci printr-o serie de procedee mintale de abstragere, de urcare succesivă de la efecte la cauze, după linia naturalismului aristotelico-arabo-indeo-tomist (E. Vasilescu, *Filos. tomistă*, p. 298). Scolastica încă de la Pierre Abélard se pronunţă: „Intelectul reţine asemănările individualilor, adică natura fiinţelor şi obiectelor, şi o face pe cale de abstracţie, căci materia şi forma i se oferă confundate şi amestecate. Deoarece cunoaşterea începe cu individualul, adică cu sensibilul, ea păstrează ceva din originea sa şi nu va putea să se lipsească de imaginaţie. Rezultatul acestui efort de abstractizare este universalul. Universalele sunt deci cuvintele întrucât sunt apte să denumească diverse obiecte". V. E. Gilson, (55), p. 74. Astfel s-a ajuns la nominalism, contra căruia a reacţionat W. d'Occam: „Dacă raţional universalul nu există decât în cugetare, e evident că e o reprezentare confuză şi nedeterminată a realităţii date, deci nu specia ci particularul este originea oricăror cunoştinţe".

128 „Sistemul lui Ar. nu e nici panteism nici panpsihism. Finalitatea care îndrumează orice activitate nu se datoreşte unei intenţii psihice. Dar nu trebuie să cădem în greşeala de a restrânge „intenţia" care este în natură. El n-a profesat nici un animism asemănător cu cel al lui Anaxagoras, Socrate sau Platon. Ar. nu cunoştea principiul inerţiei; el presupune că toate lucrurile tind către locul lor natural unde se opresc" [P. Siwek, *op. cit.*(93), pp. 70–71]. Capitolul încheie expunerile de mai sus însă le *rapoartă la noţiunea de suflet* şi nu la cea de intelect, pentru că sufletul în întregul său percepe prin simţuri, iar aceste perceperi trebuie analizate, ca un întreg, în mod paralel cu intelectul.

129 *Ştiinţa* ca şi *perceperea* prin simţuri se împart după obiectele lor. Unele sunt potenţe şi deci obiectele lor nu sunt deocamdată decât tot potenţe: unele sunt *sensibile*, altele sunt *inteligibile*, dar când trec la actualizare ele devin, trecând prin stadiile cunoscute, depline entelehii. Treptele cunoaşterii, mergând de la inferior la superior sunt: *senzaţia, experienţa, arta, ştiinţa teoretică* şi *înţelepciunea* (σοφία) BB *Met., I (A) 981*^{b} nota 22, p. 53.

130 E vorba de imaginea unei percepţii, ca în 424^a 17, iar nu de „ideea" despre piatră. Imaginea rămâne şi după încetarea perceperii. Cu ajutorul unor „canale" în care unii critici vor să vadă nervii, imaginea se formează după percepere şi rămâne în organul central, sediul întregii vieţi sensitive, adică, după Ar., al sufletului sensitiv. V. *Despre memorie, I,* 450^b, *9–11.*

131 *Mâna ca unealta cea mai importantă; Despre părţile animalelor, IV, 687*^{a}*20*: „organul organelor" din fruntea organelor; *Politica, I, 1253*^{b} *33* vorbind de un slujitor devotat. Este comparat cu intelectul: *Probl.,XXX, 955*^{b} *23.* Aşa că pentru suflet, Intelectul este o unealtă, este forma formelor, sau forma noţiunilor conceptibile despre lucruri: εἶδος νοητῶν. Bywater mai adaugă în text:„Intelectul este forma formelor conceptibile" sau forma formelor conceptelor, paralel prezentate cu formele sensibile din 424^a 18.

132 „Numite prin abstractizare" sunt noțiunile matematice, ca abstracții specifice. Totodată, ia poziție contra lui Platon, care separa ideile de obiecte, ca în 430^b 18.

133 Acesta e principiul: *Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu: Despre simțire, 445^{b}16.* vezi și: *Anal. Sec., I, 18, 81^{a}38* unde Ar. stabilește că senzația e necesară pentru demonstrație, deci și pentru inducție.

134 „Intuirea" trebuie să fie simultană cu reprezentarea, v. și 431^{a}17; *Despre memorie, 449^b 31*, căci au valoare de imagini ale unor perceperi: 431^a 15.

135 Acest lucru e posibil chiar când reprezentărilor nu le-ar corespunde nici un obiect material. Prelucrarea acestor reprezentări dă naștere la *imaginația propriu-zisă* care e o lucrare.

136 O gândire nu este o imagine, dar nu putem gândi fără imagini. Intelectul gândește formele în imagini. Primele concepte sunt mai puțin abstracte și poate, mai aproape de imagini. Prin reprezentarea lor se adâncesc ca abstracții și intelectul poate lucra numai cu ele. V. W. D. Ross, (91), p. 147 și E. Barbotin, (29), p. 109 în notă.

137 Ar. *distinge reprezentarea de Intelectul discursiv*, căci acesta presupune numai afirmare sau negare. Noțiunile simple ca și obiectele cărora le corespund, prin faptul că nu sunt combinate, nu pot da naștere la reprezentări. E însă posibil ca ele să nu se producă decât cu ajutorul unor reprezentări. Chiar Corydaleu (Acad. Română ms. grec nr. 48) nu lasă să subziste nici o îndoială în ce privește sensul teoriei aristotelice, opusă platonismului. Formele abstracte se află în putere (potență) în formele sensibile [cf. *Met., I* (*A*), 9, 991^b, *XIII,* (*M*), 1079^b 35] și nu sunt, deci, cu totul separate de materie... Intelectul nu poate înțelege fără imagini. Bezdechi – Bădărău (31), *Met., p.* 256.

138 Ar. se referă la școlile filosofice anterioare care se împart în două grupe, unele care se grupează în jurul judecății sau discernământului, iar altele în jurul senzației (403^b 25; 427^a 17). În cartea a II-a a tratat critic părerile celor care confundau perceperea cu gândirea.

139 Ar. ne prezintă iarăși o paralelă. După ce vorbise despre părți 402^b 9; 410^b 25; 424^{b}33 ca și în *Despre părțile animalelor, I, 641^{b}5 și urm.*; *Protrepticos*, 42, 4; 43,3; confirmă acum că e vorba de potențe ca în 414^a 29; 416^a 19 și urm. 432^a 15 apoi *Protrepticos*, 43, 1; *Despre tinerețe și bătrânețe, 467^{b}17*, identificând ideea de părți (cu sens de roluri: μόρια) cu aceea de δυναμεις, termen care a fost consacrat după aceea de *Poseidonios, Galenus, De plac. Hippocr. et Plat., 476M.*

140 Ar. critică ideea pluralității părților sufletului (Platon) și se oprește la cele trei potențe ale lui amintite și în *Topica, IV, 126^{a}18 și urm.* Alții, platonienii, pe baza lui Timaios 69 cd; 72^d, au redus grupele la două: *raționalul și neraționalul.* (Comentariul Dirlmeier la *EN, vol. 6, 278* și la *M.M. 8,164* și urm.). După *EN I,* 1002^{a}26, ca și aici mai jos 1.30, Ar. înclină spre împărțirea în două: *rațional* (intuitivul și logisticul) și *nerațional* (doritorul și hrănitorul). Însă „dorința" aparține atât neraționalului cât și

raţionalului, întrucât se supune raţiunii când se înfrânează. Partea intuitivă sau teoretică e mai pe larg tratată în *EN, VI, 1139[a] şi urm.*

[141] Ar. accentuează că potenţa perceptivă nu se poate încadra uşor nici în raţional, nici în neraţional. Ar. are în vedere în neraţional şi elementul hazardului sau norocului. El concepe universul ca o societate de naturi sau de activităţi colaborând fără legături mecanice. „Ar. a tăiat de la rădăcină pretenţiunile monismului lui Parmenide, ca şi oricărei forme de panteism, punând în lumină existenţa potenţei şi materiei, adică un substrat de nefiinţă, de un principiu de neinteligibilitate relativă, care stabileşte o diferenţă absolută şi infinită între univers şi Actul pur". V. J. Maritain, (72), p. 268.

[142] *Reprezentarea* este cu totul deosebită şi ar putea fi socotită ca o parte psihică, dacă n-ar avea rol în formarea discernământului. Cf. şi *Despre vise, 459[a]16.*

[143] Partea *doritoare* e cuprinsă în toate cele trei părţi, v. 414[b]2; *EE, II 1223[a]26. Politica, VII, 1334 [a]22. Voinţa* depinde de raţiune, v. *Top., IV, 126[a] 13* şi *Rhet., I., 1369[a]3.* Se înţelege că „doritorul", deşi factor de mişcare pentru celelalte, nu e separat, nici împărţit între ele.

[144] După ce discută din nou asupra creşterii şi descreşterii către pieire (403[a] 13; 413[a] 24), trece la respiraţie şi somn, teme rezervate lucrării: *Despre respiraţie, 21, 480[a] 16–17* şi *Despre somn*, passim (v. şi *Fizica, VIII, 259[b] 9*) ca şi *Despre mişcarea animalelor*, II, 703[b] 4 şi urm. Sufletul vegetativ susţine funcţia nutritivă şi generatoare.

[145] Factorul care provoacă vieţuitorul la înaintarea în mers e căutat pe calea eliminării factorilor presupuşi şi ajunge la elementul intenţional care e imanent şi teleologic. După Sartre, care analizează concluziile neotomiştilor, fiinţa este ce este, o realitate nu o abstracţie. Revenind la om, el stabileşte trei poziţii: prima: omul nu este decât ceea ce face, a doua actul său este negaţie şi totodată alegere, deci autonomie, şi a treia: actul, ca să nu se reducă la un fapt fortuit al naturii, la o mişcare, trebuie să fie mai presus de toate: o intenţie. După E. Gilson, acest concept din urmă e rezultatul luptei care se dă între singularul individual şi universal, între individ şi istorie, ei se înfruntă cu toată străşnicia. Între transcendenţa neotomistă şi subiectivitate s-a născut o mişcare de opoziţie faţă de tomism şi de întoarcere la Părinţii greci. Astfel au procedat: J. Daniélou, studiind primele secole ale creştinismului (platonism şi teologia mistică), şi P. de Lubac.

[146] Locomoţia provine de la un principiu superior, care presupune o facultate intenţională, o sensibilitate îndrumată către un anumit scop. De aceea prezintă forme variate: mersul, înotul, zborul, ca şi mişcarea unor anumite organe ca mâna, piciorul, ochiul etc.

[147] Plantele şi vietăţile legate locului au nevoie de mişcare în vederea hrănirii (ca şi 410 [b]18 şi urm.). V. *Fizica*, VIII, 261[a] 15 şi *Despre somn, 455[a] 8.*

[148] Principiul de bază în fizica teleologică a lui Ar. (v. şi 434[a] 21) ca şi la Platon, *Timaios*, 33[d]. De aceea nu se poate atribui unui suflet o facultate fără să aibă organul care să facă posibilă realizarea aceleia.

[149] Aici trece la *rațiunea practică*; v. și *EN, VI, 1139ª 36;* ca și mai sus, aici 431ª 15, 63.

[150] *Inima* e sediul curajului, ca și al vieții și simțirii, pe când *ficatul* (ca la Platon, *Tim.* 71ª) este sediul dorinței și speciilor ei, v. *Despre tinerețe și bătrânețe, III, p. 462ᵇ, 28–IV, p. 469ª28.*

[151] „Intelectul ordonă“ în calitate de parte sufletească superioară; v. și *EE, VIII, 1249ᵇ15*; *EN, VI, 1153ᵇ35*, apoi *Despre mișcarea anim., 703ᵇ 7.* Nestăpânirea de sine va reveni în 434ª 14.

[152] Acest argument apare și în *EN, VI, 1143ª 26,32.* Pe lângă știință medicul trebuie să aibă ca factor îndrumător în lucrul său, simțul de răspundere, judecata și alegerea binelui.

[153] „Reprezentarea drept ceva intelectiv“ este aici echivalentă cu imaginația creatoare. Imaginația și reprezentarea au la Ar. un singur termen: φαντασία, cu formații de cuvinte derivate. Când se referă la viitor (v. 431ᵇ 6), este strâns legată de gândire și astfel se prezintă ca imaginație, ca în locul nostru. Dacă am considera imaginația sau reprezentarea ca un mod de gândire, ea ar fi a treia forță de mișcare. Cele două: *gândirea și năzuința 432ᵇ 16* și *Fizica, VIII, 253ª 17.* Reprezentarea la animale: *428ª9, 22*; *415ª11*; *413ᵇ 22* și *Despre mișcarea anim.*, 700ᵇ 19.

[154] Scopul către care tinde Intelectul practic este activitatea în afară de el însuși. Intelectul teoretic își găsește scopul în propria lui lucrare și se limitează la ceea ce este necesar. Theiler continuă 1–15 cu „dacă“ (εἰ) astfel: „Rațiunea practică se deosebește de cea teoretică prin scop, *dacă* și orice dorință se îndreaptă către un scop“, făcând să depindă rațiunea practică de dorință, care ar avea, astfel, rol dominant. Intelectul practic determinat de năzuință alege direcția mișcării. Interpretarea orientală bizantină pornește de la Platon, dar în direcție etică se oprește la Ar. Astfel *Nemesius*, analizând factorii sufletești, menționează, după simțire și mișcarea din loc, factorul dorinței, care poate degenera în imoralitate, ca urmare a predominării momentane a părții nerationale a sufletului, v. (77) P. G. 40, 670–684. Iar *Mihail Psellos* (sec. XI), după analiza definiției intelectuale, adaugă: în toate activitățile care rezultă din forma lui structurală corporală, se îndreaptă de cele mai multe ori spre cele ce sunt practice. Toate aceste activități sunt inseparabile de corp, V. (77), P. G. 122, 1072 și 1073. El stăruia mai ales asupra dorinței din care pornesc: apetitul, curajul, voința, deci ca și Ar.

[155] Năzuința are un scop: acest scop este chiar principiul de care se servește Intelectul practic care urmărește mijloacele de folosit în vederea realizării unui lucru. Aici el încetează și începe activitatea (πράξις). Ultimul moment al activității intelectului practic corespunde cu primul act al activității însăși, care reia în realizare drumul invers parcurs până atunci de intelectul practic. V. *Met., IV* (Γ) 1, la început și pentru procesul activităților: *EE, II, 1227ᵇ 33, Met., VII (Z), 7, 1032ᵇ 6 și urm., EN, III, 1112ᵇ 15, VI, 1143ᵇ 2.* Colaborarea lor desăvârșește opera sufletului: după clarificarea din 432ª 21 v. și *Met., XII* (Λ), 1071ª 3. *Polit., IV, 1334ᵇ 20*; *III,*

1277^{a} *6*. Intelectul practic susţinut de dorinţă determină alegerea: *EN, VI, 1139*^{a} *31*, ^{b}*4*. Deci factorul motor este unic: *năzuinţa*; v. mai jos, 433^{b}17–18.

[156] Este cu adevărat bine dacă dăinuie ca atare şi în intelect, iar dacă nu dăinuie e numai aparent şi înclină după poftă sau reprezentare. Binele aparent şi *EE, VII, 1235*^{b} *26, II, 1227*^{a} *22, 39, Met., XII* (Λ), *1072*^{a} *27*, au prioritatea Intelectului. Mersul spre afecţii neraţionale este prezentat de Ar. în *Rhet., A, 10, 1369*^{a} *1*, cu concluzia: „*Mânia* şi *pofta* sunt dorinţe neraţionale". Orice hotărâre raţională este justă", v. şi 427^{b} 9 şi *EN*, VI, 1139^{a} 30.

[157] Ar. vizează pe Platon, ca mai sus, cap. 9, 432^{a} 24. Ar. admite că intelectul e just (corect) şi, dacă orientarea dinamică a dorinţei ar urma intelectul, ar fi corectă şi făptuirea, dar nu aceasta e realitatea, căci cunoştinţa intelectuală se combină cu cea senzitivă şi dă naştere la reprezentări, care pot fi false de cele mai multe ori, denaturând concluziile logice ale intelectului practic, *v. EN, VII, 5, 1147*^{b} *9–10*.

[158] Prin noţiunea de timp la Intelectul practic se adaugă imaginaţia care priveşte prezentul şi viitorul (τὸ ἤδη). Intelectul cuprinde şi noţiunea de timp, v. *Fizica, IV, 223*^{a} *25* şi urm. În: *Despre memorie, 450*^{a} *10, 15*. Ar. atribuie această calitate şi altor vieţuitoare; „absolut plăcut" ca şi în *EE, VII, 1235*^{b} *31 şi urm*. Intelectul practic prin imaginaţie lucrează cu noţiunea de timp. *Meletius* se referă şi la faptele desfăşurate în timp când defineşte memoria, astfel: „Memoria este, cum spune Ar., o reprezentare întipărită şi rămasă după o percepere care a apărut în urma unei acţiuni reale". Iar după Platon ea este salvatoarea perceperii şi gândirii, v. (77) P. G. 64, 1116. „Ca număr, forţele mişcătoare alcătuiesc o pluralitate", zice Ar., dar ele sunt explicate organic. După neotomişti năzuinţa tinde în mod firesc să se perfecţioneze într-o intuiţie superioară care ar duce la Cel viu individual şi transcendent de care depinde întreaga natură. De aceea, distrăgându-l de la realităţi, continuă: ceea ce este în timp, învăţa Ar., îmbătrâneşte şi piere; dacă se întâmplă ceva nou nu trebuie pus în seama timpului, ci în seama cauzelor active în joc în natură. V. (73), p. XXXVII şi LXXVI. Noţiunea de timp ca şi cea de spaţiu a fost preţuită de scolastici în funcţie de creaţie, iar nu în sine. De aceea critică pe Descartes şi Bergson pentru concepţia lor după care se face confuzia între ceea ce durează în timp sau prin timp şi timpul însuşi. Ei confundă momentul schimbării unor stări confundând fluxul timpului cu durata substanţelor", cf. J. Maritain (73), p. 294.

[159] Am adoptat conjectura propusă de G. Rodier şi la urmă la fel ῇ (nu ᾗ) cu nominativul, cum propune şi Theiler. În adevăr, mişcatul devine la rându-i mişcător, întrucât doreşte, iar dorinţa e o formă de mişcare, adică o actualizare. V. şi *Despre mişcarea anim., I, 698*^{a} *14 şi urm*. Mai jos, *Despre mişcarea anim., 703,* ^{a}*9–29* se precizează că organul este plămânul, v. şi *Parva naturalia, Despre simţire, 436*^{a} *7*^{b} *2*.

[160] Un punct e centrul, iar celălalt se mişcă la egală distanţă pe o linie curbă. Astfel el dă naştere la dimensiune, deşi nu e dimensiune: v. şi *Despre mişcarea anim.*, 698^{a} 14 şi urm. *702*^{a} *22* şi urm., unde se face comparaţia cu braţul care se susţine de umăr.

161 „Cum am spus“ în 1. b, 10 şi urm. Mişcarea de sine a animalelor e discutată în *Fizica, VII, 235^a 14.*

162 Ca mai sus a 12; perceperea şi în 413^b 22; 429^a 1. Despre cele două izvoare ale reprezentării, v. şi *Despre mişcarea animalelor,* 702^a 19. *Memoria* sub influenţa voinţei intelectuale, poate să ia, la om, forma de *reamintire* (ἀνάμνησις). (*Despre memorie, 2, 451^b 8 şi urm. şi 452^a şi urm.*).

163 „Reprezentare şi dorinţă“ au animalele neevoluate (ἀτελῆ) ca 432^b 17 şi urm. „Dorinţa“ e o năzuinţă de rang inferior. Ambele sunt dependente de senzaţie.

164 *Animalele inferioare* posedă dorinţa sub forma unui impuls, ca expresie a instinctului. Deci sunt trei grade de reprezentare: *reprezentarea volitivă* dau deliberativă, (mai jos 7), pe care o au fiinţele cu raţiune (ca oamenii), *reprezentarea senzitivă,* care aparţine celorlalte animale şi *reprezentarea vagă sau instinctuală* (ἀμυδρά), pe care o au vietăţile inferioare. *Plăcerea* e preţuită ca factor determinant: „Plăcerea se aseamănă cu viziunea: Este imposibil ca în timp să devină perfectă. Căci n-are nevoie de nimic care să-i desăvârşească natura. Aşa e şi plăcerea: este un întreg şi în oricât timp n-ar putea cineva avea o plăcere care să se desăvârşească în natura ei într-un timp mai îndelungat“ [EN, 1174, (K) 3.14–19]. V. P. Siwek, *op. cit.* (93), p. 135.

165 Mai sus III, 10, 433^b 29–30.

166 *Plăcerea* se adaugă unui act cum se adaugă o floare tinereţii. Fără floare ar rămâne totuşi, tinereţe, dar plăcerea face ca o acţiune să fie mai uşoară, mai atrăgătoare, o perfectează, dându-i eficacitate şi desăvârşind-o. Mai ales în actele care pornesc de la o virtute, formează o deprindere, un avânt (ῥοπή) spre virtute şi spre viaţă fericită [*EN* (*K*), 1172^a 21–24]. Pentru alegere e nevoie de o unitate de măsură în vederea îndeplinirii scopului. Principiul măsurii era recomandat de Platon, *Protag.*, 357^d, ca şi mai sus, vag exprimat, în 431^b 8.

167 Aici Torstrik bănuieşte o coruptelă, dar interpreţii au făcut legătura cu cele următoare intercalând φαντασία după τὴν în 1.11. Cornford a mai îndreptat αὕτη δ'ἐκείνην în αὐτὴ δὲ κινεῖ (iar ea însăşi mişcă), dar n-a fost primită, deoarece s-ar referi la reprezentare, iar mai jos (1.19) se spune acelaşi lucru despre δόξα (opinie). Cu Theiler am păstrat textul transmis.

168 Simpla dorinţă adică cea neraţională, purul apetit. E aproape generalizată la animale. La om poate învinge voinţa deliberativă. După Ar. faptul nu este mecanic, ci psihofizic. Altfel cauzalitatea ar duce la determinismul materialist consecvent care caută cauza nu în afară şi în urma fenomenelor, ci *în* sau *prin* mijlocirea acestora. În fapt, orice fenomen are cauza lui în alt fenomen. Însă cauzalitatea este o fază, o latură a schimbării universale şi a conexului universal.

169 „Cum loveşte o minge altă minge“ este a doua fază, în care o dorinţă învinge altă dorinţă. Până la urmă însă, în mod firesc, va învinge raţiunea.

170 Voinţa e învingătoare când e bine condusă de raţiune. Noţiunea de voinţă a stârnit multiple studii filosofice. Pe linia interpretării aristotelice sunt de remarcat trei curente. 1. Neosocratismul creştin al lui Gabriel Marcel. 2. Personalismul lui Jean Lacroix şi 3. Fenomenologia naturii a lui Teilhard de Chardin. Primul întoarce pe om către sine, pentru a găsi, prin voinţă, energia necesară să producă trezirea dintr-o lume sfărâmată. Toate cer lupta, ca Nietzsche cu voinţa de putere. Omul e degradat dacă se reduce la mănunchiul funcţiilor vitale şi sociale. Prin corp eu sunt în „simpatie" cu lucrurile şi tendinţa trebuie să fie de a fi în situaţia cuvenită prin afirmarea voinţei [G. Marcel, *Le mystère de l'être, p. 193*, după Garaudy (52), pp. 138–144]. *Personalismul* este tendinţa către efort total pentru a înţelege şi a întrece ansamblul crizei omului din sec. XX. La noi l-a reprezentat în formă voliţională, de la conştiinţă ca treaptă evolutivă pentru a ajunge la personalitate proprie, ca personalism energetic, I. Rădulescu-Motru. *Fenomenologia naturii*, după Teilhard, paleontolog şi evoluţionist, este o formă spiritualizată a transformismului cunoscut de la Darwin. Lumea e în permanentă evoluţie genetică şi totul e în interdependenţă şi legătură, evoluţie convergentă, spre deosebire de cea divergentă a creaţiei evolutive a lui Bergson. Omul poartă şi rezumă în sine mişcarea întreagă a Universului. Astfel el concepe un finalism idealist pentru care spiritul, care pune scopurile, este materia. Totuşi admite o forţă ascunsă de natura psihică din care cunoaştem numai fenomenele. Sunt trei infinituri: cel mare, cel mic al lui Pascal, şi infinitul trecutului cu rădăcinile omului dezvoltate în timp, când s-a dezvoltat calitativ, cf. Roger Garaudy, (52), pp. 170–181.

171 În tot acest pasaj se oglindeşte lupta care se petrece în om între dorinţa neraţională şi raţiune, v. şi 433^a 3, b 5, apoi *EN, VII, 1147^b 2*. Ar. prezintă lupta omului care este urmărit şi împins de o dorinţă spre altă dorinţă, ca în *EN, VII, 1148^a 4* şi urm. E o lipsă mare în opera lui Ar. că nu tratează pe larg, în tratatul *Despre suflet*, emoţiile superioare. Când le tratează porneşte de la *năzuinţă* (ὄρεξις). *Iubirea* e dorinţa obiectului plăcut (*EN, VII* (*H*) *I, 1235^b 20-23*; *ura* (μῖσος) este dorinţa răului pentru altul, pricinuită de dorinţa binelui pentru sine (*Ret. B, 4, 1381–2*). *Mânia* (ὀργή), tot în *Ret. B. 2, 1378^a 31* „mânia e dorinţa însoţită de suferinţă"; *curajul* şi *teama*, în *Ret. B. 5, 1383^a 12-14-21. Mila* (ἔλεος) şi *neîndurarea* (νέμεσις), în *Ret., 13. 8. 1385^b 13–1386^b 9. Bunăvoinţa* (χάρις) şi *invidia* (φθόνος), în *Ret. B. 7, 1385^a 16–1386^b 20. Emulaţia* (ζῆλος) şi *ruşinea* (αἰσχύνη), tot în *Ret. B. 10, 1388^a 29-35* şi *Ret., B. 6. 1383^6 12* şi urm.

172 Aşadar, nu atitudinea intuitiv-contemplativă (teoretică) provoacă mişcarea, ci numai năzuinţa, care rezultă din ea, căci numai astfel omul poate trece la acţiune, vezi şi *Met., I* (*A*), *996^a 27. Supoziţia* are valoare generală, ca o premisă majoră, iar opinia este aplicarea acelui principiu la un caz determinat, v. *Met. I* (*A*), *981^a 17.*

173 Cap. 12 şi 13 (după anunţarea 413^b 10 şi 414^a 1) scot în relief calităţile specifice ale fiinţelor faţă de cele necomplete, adică inferioare:

433^b, 31. De aceea pentru vieţuitoarele superioare e necesar să existe anumite simţuri cu anumite organe.

[174] „Simplu“ e corpul zoofitelor, nu chiar dintr-un singur element cum spun unii, dar n-au un complex organic, nu sunt μικτά, în primul rând plantele care n-au simţire (continuă şi 435^a, 12 cu *reamintirea*, par. 423^a, 12 şi urm.).

[175] „Fără materie“ nu pot primi forme nici plantele care sunt alcătuite din pământ ca element principal, şi de aceea n-au pipăit şi deci nu pot avea nici celelalte simţuri, v. şi 424^a 18; ^{b}2, 3.

[176] „Dacă natura nu creează nimic în zadar“. Forma condiţională confirmă temeinicia principiului, n-o condiţionează de ceva; a se vedea mai sus 9, 432b 21–22.

[177] „Evenimente“ (συμπτώματα). Natura structurează vieţuitorul cu toate cele necesare, dar îi dă şi putinţa să folosească relaţiile şi faptele întâmplătoare, dar totuşi naturale, în vederea scopului pentru care a primit anumite organe. V. *Despre tinereţe şi bătrâneţe, 472^b 26*; *Met., XIV* (*N*) *1093^b 16*, Teofrast, *Metaph. 10^b 19 şi 26* şi Ar., *Rhet. I, 1367^b 24*. Termenul ἀπὸ ταὐτομάτου, v. *Fizica, II, 8, 198^b 35* „din întâmplare“, fără cunoaşterea cauzelor naturale ale fenomenului, care, totuşi există, pe când τύχη (*fortuna*; *norocul*) este soarta ca factor imanent acţiunii omeneşti. Prin „evenimente“ se înţeleg fenomenele aparent fără tendinţă, naturale dar încă neexplicate. Teilhard de Chardin admite că omul este evoluţia devenită conştientă de sine. Reflectându-se pe sine, omul devine capabil de a se dirija şi de a se accelera organizat. Numai responsabilitatea personală îl va putea opri de a distruge propriul său univers. Dar el are încredere în om, căruia îi înalţă un imn, pornit cu bucuria de a trăi şi cu încredere în viitorul omului. V. *Le phénomène humain, I, 350* şi R. Garaudy, (52), pp. 189–193.

[178] Corpul însufleţit, adică „vieţuitorul“ (424^a 12 şi Platon, *Sofistul, 227^b, 246*) este totdeauna în stare de mişcare. Aici se observă confuzia între psihic şi biologic. Mişcarea afirmă viaţa, dar o şi întreţine. Pornind de la ideea platonică după care sufletul e mereu în mişcare şi el însuşi mişcare, s-au formulat în Răsăritul medieval şi apoi în Apusul Renaşterii, o serie de argumentări prin care se retuşează noţiunea de mişcare. „Dar când spunem că sufletul se mişcă prin el însuşi, nu înţelegem prin aceasta în acel mod corporal pe care Aristotel, din intenţia de critică sofistică, le-a atribuit marelui Platon, noi înţelegem aceasta în mod spiritual şi de asemenea în mod absolut mai mult decât în mod tranzitiv, în acelaşi fel în care putem să afirmăm că Dumnezeu este prin el însuşi nemişcat, că soarele străluceşte prin el însuşi şi focul este cald prin el însuşi“. V. Marsilio Ficino, (74), p. 134.

[179] Textul în paranteză e recunoscut de Theiler ca un adaos al autorului, exprimat ipotetic. Alţii nu-l recunosc, v. şi 414^b 19 413^a 32. Vechimea lui e însă atestată de faptul că a făcut obiectul unei discuţii foarte aprinse, amintită de comentatorul Philoponos între cei care susţineau că A[illegible] acorda percepere şi intelect pentru astre, ca divinităţi nenăscute, cum afirmau

Platon. Ar. nu precizează acest lucru, aşa că se poate referi la orice fiinţă divină în genere. Tricot exclude acest text ca să lege intelectul susţinut de senzaţie de cele următoare.

180 „Pentru ce să n-aibă simţire?“ cu adaosul οὐχ (Theiler) cu sensul: „De ce să admitem că un corp însufleţit n-are simţire?“ Cei care nu admiteau, ca Ar. să fie de partea lui Platon în această problemă, au scos negaţia: „De ce va avea simţire?“ Ar. însă afirmă că orice suflet – născut sau nenăscut – are simţire, căci fără ea intelect nu poate exista.

181 „Gustarea este tot un fel de pipăire“ ca şi în 423^{a} 20; *EE, III, 1230^{b} 25. 1231^{a} 14 şi EN, III, 1118^{a} 26 şi urm.*

182 Sunt necesare animalului gustarea şi pipăirea, v. şi *Despre simţire, 436^{b} 13. Despre somn, 455^{a}7; Despre naşterea animalelor*, 731^{b} 1. Celelalte sunt pentru buna lui stare, v. mai sus 420^{b} 17 şi urm., 435^{b} 20. Chiar Philon din Alexandria, *Specimina legum, I, 337*: două simţuri slujesc viaţa: mirosul şi gustul, iar două bunei vieţuiri: văzul şi auzul.

183 Întreaga frază, 1.29^{b}–435^{a} 2, a fost pusă în ordine, prin conjecturi potrivite de Theiler. La 434^{b} 31 Th. adaugă pentru sens încă un ἕτερον „cel care împinge pe altul, face pe altul ca să împingă (ὠθεῖν)“ comp. *Despre vise, 459^{a} 29 şi urm.* Despre schimbare şi alterare v. şi 418^{a} 31.

184 Procesul mişcării e prezentat şi în *Fizica, VIII* (θ) *256^{b} 14* şi urm. „Astfel, în mod necesar, există trei lucruri: lucrul mişcat, motorul şi lucrul prin care acesta pune în mişcare“. (*Fizica*, trad. N.I. Barbu, Ed. Ştiinţifică, p. 200). De asemenea Torstrik în comentariul său compară loviturile acestea cu cele ale unor mingi aşezate în linie dreaptă.

185 Ar. critică pe Platon (în *Timaios* 46^{ab}) care credea, ca şi Empedocles, că vederea se săvârşeşte prin întâlnirea, în spaţiul intermediar, a razei vizuale, ca dintr-un foc, cu lumina care porneşte de la obiectul vizibil.

186 „O suprafaţă netedă“, cum e a oglinzii, reflectă lumina, vezi şi *Meteor., III, 372^{a} 29; 373^{a} 35.* Reflectarea optică e comparată cu cea acustică (419^{b} 7 şi 27). Ar., *Despre părţile animalelor, III, 664^{b} 3.*

187 „Ar străbate“ ca în *Despre vise*, 459^{b} 3; şi la Platon, *Timaios, 45^{d} 2; 67^{b} 3.* Astfel se poate ca un ochi aflător la distanţă, la capătul razei de privire unde se opreşte masa de aer, să perceapă un obiect care nu e în linie dreaptă cu el.

188 Deci pipăitul este ultima treaptă sensibilă necesară vieţii. Ideea stratificării în Univers este mai târzie, la tomişti, transpusă de pe plan biopsihic pe plan general şi este luată, în fond, de la geologie. V. Reinhold Miller, (78), p. 80–82 şi passim.

189 III, 12, 434^{b} 13 şi urm.

190 „În afară de pământ“ şi de foc: III, 1, 425^{a} 5.

191 „... Singur prin sine“ exprimat sumar, cu omiterea intermediarului care e însăşi carnea, cum a spus în 483^{b} 22; de altfel se exprimă cu δοκεῖ (se pare) ca opinie curentă.

192 „Un intermediar“ ca în 424^{b} 1. Pipăitul percepe şi calităţile altor elemente în afară de cele ale pământului, v. 423^{b} 28.

193 Se adaugă ὄν pentru accentuarea ideii, după unele mss. şi după Ross şi Theiler. Mai sus a spus că plantele n-au simţire, deci n-au decât suflet nutritiv limitat în spaţiu, fiind legate de teren şi n-au mijlocitori pentru acţiunea agenţilor din afară ca să aibă simţuri. Ca fiinţă, planta trăieşte, creşte, se dezvoltă, se înmulţeşte şi piere. Aceasta a fost interpretarea lumii creştine care i-a adăugat şi creaţia ca început al vieţii. Numai versiunea arabă, reprezentată prin *Avicenna* (născut 980 d. Hr.), a atacat problema prin clasificarea sufletului în cinci simţuri exterioare şi cinci simţuri interioare, facultăţi motrice (care revin plantelor) şi facultăţi intelectuale. Apoi *Averroes* (sec. XII): Lumea şi materia sunt veşnice şi toate formele de dezvoltare sunt conţinute de la început, implicit, fără să fi fost dezvoltată. Există un singur şi unic *Intelect agent* pentru toată umanitatea. Numai el e nemuritor şi veşnic. Nemurirea personală dispare, o dată cu corpul, sufletul agent se întoarce în cel unic. Deci plantele n-au suflet, ci numai viaţă. Thoma de Aquino îl combate, considerând că ideea de creaţie este în cugetul şi linia doctrinală a lui Ar. şi că filosoful arab a fost orbit în faţa concluziei logice a creaţiei, deşi ea nu e exprimată explicit (Thoma de Aquino în Comentariile la *Fizica*, VIII, lecţia 2).

194 ἁπτικόν e greşit; am tradus ἁπτόν (cu Theiler): *pipăibil*, cum cere sensul.

195 Aici mai sus în b 4–7.

196 Mai sus III, 13, 434^b 24. Are celelalte simţuri pentru buna lui stare, pentru a-i asigura progresul. E singura formulă care deschide perspectivă pentru dezvoltarea continuă a fiinţelor vii. Importanţa ei a fost semnalată de toţi comentatorii, în special de Ion Damaschin şi în cele din urmă de Mihail Psellos (sec. XI) care, după ce reduce nemurirea numai la sufletul raţional, adaugă că nu i s-au dat simţurile şi gândirea numai pentru a exista, ci şi pentru a progresa, iar această năzuinţă este sădită în natura firii omeneşti, v.(77) P. G. 122, 1045, 1052, 1056. După neotomişti doctrina aristotelico-tomistă nu vrea să rămână filosofia unei epoci istorice, ci mai întâi filosofia constant progresivă a umanităţii şi tocmai de aceea se transmite, v. J. Maritain, (72), p. 289. E o perpetuă trudă, după Ar., care face să trezească în suflet concepte şi construcţii ideale tocmai pentru a sluji „sensul existenţei", care e tot ce poate fi în el mai adânc (*ibidem*, p. XLII).

197 „Gustul" face parte dintre simţurile necesare (434^b 22) şi se cădea să fie adaugată mirosirea (ὄσφρησις), absolut necesară animalelor ca să urmărească prada din depărtare, cum vedem mai jos b 24. Vezi şi *Despre simţire, 436^b 13–15*, unde *pipăitul* şi *gustul* sunt considerate absolut necesare; ordinea lor la *Cicero: De nat. deor., II, 140 şi urm.*

198 Textul din paranteză e păstrat ca în mss. Despre limbă şi rostul ei s-a exprimat adesea Ar. ca în 420^b 19; apoi *Despre tinereţe şi bătrâneţe, 476^a 17*; chiar despre zbieratul animalelor în *Hist. anim., IV, 536^a 4 şi urm.* la care face aluzie mai sus aici ^{b}20. „Stagiritul e conştient de rolul vorbirii şi leagă inteligenţa de cuvântul rostit şi auzit, mai curând decât de cuvântul scris şi citit, vederea rămânând totuşi simţul cel mai bogat în nuanţe.

Celelalte vieţuitoare trăiesc, aşadar, călăuzite de reprezentările, de imaginile prinse în memorie. E vorba de memoria exclusiv senzorială. Persistenţa impre-siei sensibile sau reiterarea ei dă loc memoriei, iar memoria e la temelia experienţei (Ath. Joja, *Studii de logică*, Bucureşti, 1960, pag. 215 şi urm. cu nota 7).



PARVA NATURALIA

CAPITOLUL 1

Despre simţire şi cele sensibile[1]

1

(436 a) După ce am tratat despre suflet în el însuşi, ca şi despre fiecare din facultăţile lui în parte, acum urmează[2] să întreprindem cercetări în legătură cu animalele şi cu toate cele ce au viaţă[3], spre a vedea ce însuşiri particulare şi ce însuşiri comune au.

Ceea ce s-a spus despre suflet să rămână stabilit; să vorbim deci despre celelalte aspecte, şi mai întâi despre cele mai importante[4]. Se pare că însuşirile cele mai însemnate, fie particulare fie comune, ale animalelor, aparţin deopotrivă sufletului şi trupului[5], ca, de pildă, simţirea, memoria, pasiunea, dorinţa şi în general năzuinţa, iar pe lângă ele, plăcerea şi neplăcerea; manifestări, într-adevăr, există aproape la toate animalele.

În afară de acestea există unele însuşiri comune tuturor vieţuitoarelor, şi altele comune numai unora dintre animale. Cele mai de seamă dintre acestea se întâmplă să se rânduiască în patru perechi, şi anume: veghea şi somnul, tinereţea şi bătrâneţea, inspiraţia şi expiraţia[6], viaţa şi moartea[7]. Trebuie cercetat ce este fiecare din ele şi din ce cauză se ivesc.

Este de domeniul naturalistului să cunoască totodată condiţiile generale ale sănătăţii şi bolii[8], căci nu se poate vorbi de sănătate şi boală decât la vieţuitoare. De aceea cei mai mulţi dintre naturalişti ajung, în cele din urmă, la medicină (436 b), iar acei medici care-şi exercită arta în chip mai filosofic[9] încep studiul medicinei plecând de la ştiinţele naturale.

Faptul că procesele amintite mai sus sunt comune sufletului şi trupului e limpede. Într-adevăr, toate se ivesc, sau odată cu simţirea, sau pe temeiul ei; unele sunt modificări ale acesteia, altele stări ale ei, unele apără şi păstrează simţirea, altele sunt deteriorări sau suprimări ale ei[10]. Că simţirea se iveşte în suflet prin intermediul corpului, este limpede şi pe calea raţionamentului, şi independent de el[11]. Dar despre simţire şi faptul de a simţi s-a vorbit mai înainte, în cărţile despre suflet[12], spunându-se ce sunt şi din ce cauză se ivesc, la animale, asemenea stări[13]. Animalele, ca atare, posedă în mod necesar facultatea de a simţi; prin aceasta şi deosebim natura animalului de ceea ce nu este el.

Fiecare animal în particular este neapărat înzestrat cu pipăit şi cu gust[14]. Cu pipăit pentru motivul arătat în tratatul despre suflet, cu gust în vederea hrănirii[15]; căci cu ajutorul acestuia ele deosebesc ce este plăcut de ce este neplăcut, când e vorba de mâncare, pentru ca să caute pe unul şi să se ferească de celălalt, în general gustul fiind o reacţie a funcţiei nutritive[16]. Animalelor care se deplasează, simţurile care reacţionează la agenţi externi, cum sunt mirosul, auzul şi văzul, le servesc la conservarea fiinţei proprii[17], pentru a se îndrepta către hrana adulmecată mai dinainte (437 a) sau pentru a se feri de cele rele şi vătămătoare, pe când celor înzestrate şi cu judecată, le servesc în vederea unei stări de mulţumire. Ele le ajută să sesizeze multe deosebiri, din care ia naştere cunoaşterea celor inteligibile şi a lucrurilor practice. Dintre ele, văzul în el însuşi este cel mai folositor pentru satisfacerea nevoilor[18]; pentru gândire, însă, prin accident şi auzul. Văzul ne dă posibilitatea să facem distincţii numeroase şi felurile, datorită faptului că toate corpurile au culoare, astfel că însuşirile comune[19] sunt resimţite mai ales prin vedere (prin însuşiri comune înţeleg: forma, mărimea, mişcarea, numărul); pe când auzul indică numai deosebirile de sunet, în puţine cazuri şi[20] pe cele de glas. Accidental[21] însă auzul contribuie deosebit de mult la gândire. Într-adevăr, vorbirea, care e auzită, este temeiul învăţăturii[22], nu ea însăşi, ci accidental; ea se compune din cuvinte, şi fiecare cuvânt este un simbol[23]. De aceea dintre cei lipsiţi din naştere de unul din aceste simţuri, orbii sunt mai inteligenţi[24] decât surdo-muţii.

2

Despre capacitatea fiecăruia dintre simţuri s-a vorbit mai înainte[25]. Acum însă asupra organelor de simţire ale corpului prin care se exercită ele[26] în mod firesc, unii întreprind cercetări în funcţie de elementele de bază ale corpurilor[27]. Dar simţurile fiind cinci la număr, dificultatea este de a le raporta la cele patru elemente, şi de aceea ei au nevoie de încă un element pentru al cincilea simţ[28]. Toţi pun pe seama focului vederea pentru că nu se cunoaşte cauza următorului fenomen: prin apăsarea şi frecarea ochiului ni se pare că începe să lucească un foc. Acest lucru se întâmplă în mod firesc la întuneric, sau când închidem pleoapele, căci şi atunci se face întuneric. Dar lucrul mai prezintă şi altă dificultate. Dacă e exclus să-i rămână ascuns celui ce simte şi vede, lucrul pe care nu-l vede, rezultă că ochiul se vede pe el însuşi. Dar de ce nu se întâmplă acest lucru când ochiul e liniştit? Cauzele acestui fenomen, ca şi ale dificultăţilor şi ale părerii că vederea este foc, trebuie luate de aici. Corpurile netede lucesc în întuneric în mod firesc[29], fără a da naştere la lumină, iar mijlocul ochiului (437 b), numit şi negrul ochiului, pare a fi neted. Când ochiul este frecat, se produce fenomenul amintit, deoarece se întâmplă ca ceea ce e un singur lucru să pară că devine două[30]. Fenomenul e provocat de iuţeala mişcării, întrucât cel ce vede şi ce e văzut par a fi deosebite. De aceea fenomenul nici nu are loc dacă experienţa nu se face la întuneric şi cu iuţeală, căci netedul luceşte în mod firesc la întuneric, cum lucesc capetele unor peşti sau cerneala de sepie; iar dacă ochiul se mişcă încet, ni se întâmplă să ne pară că văzul şi ceea ce este văzut sunt un singur lucru şi în acelaşi timp două[31]. În modul amintit, însă, ochiul se vede pe el însuşi printr-o reflecţie; pe când dacă vederea ar fi un foc, aşa cum spune Empedocles şi cum stă scris în *Timaios*[32], şi dacă vederea ar avea loc prin ieşirea luminii ca dintr-un felinar, atunci de ce nu am putea vedea şi în întuneric? A spune că, după ce focul a ieşit se stinge în întuneric, aşa cum susţine *Timaios*, este cu totul absurd, căci în fapt ce este stingerea luminii? Elementul umed şi elementul rece sunt cele ce sting

respectiv elementul cald şi elementul uscat, care par să existe, la corpurile asemănătoare cărbunelui, sub formă de foc şi flacără; dar nimic din acestea nu pare a se găsi în lumină. Dacă ele totuşi s-ar găsi, însă ne rămân ascunse nouă, din cauză că sunt în repaus, atunci lumina ar trebui să se stingă după timpul zilei sau în apă, iar în lichidele îngheţate ar trebui să fie mai întuneric[33]. Asta se şi întâmplă cu flacăra şi cu corpurile aprinse; dar cu lumina nu se petrece nimic similar. Empedocles se aseamănă cu unul care crede că vede atunci când se proiectează o rază de lumină, aşa cum s-a amintit mai înainte. Iată ce spune el[34]:

„Aşa cum pe o noapte cu vijelie, cineva vrând să umble pe afară se înarmează cu lumină, aprinzând lămpi cărora nu le pasă de vânt şi care înfruntă suflarea vânturilor furioase, iar focul ţâşnind afară ajunge până departe şi luminează în jur cu raze puternice; tot astfel un foc foarte vechi[35] închis în membrane ca nişte văluri subţiri (438 a) se ascunde în dosul pupilei rotunde. Ele nu lasă să se scurgă lichidul care circulă, dar focul ţâşnind afară ajunge până mai departe".

Uneori deci spune el aşa, alteori spune că vedem datorită iradierilor pornite de la lucruri.

Democrit, în schimb, are dreptate când spune că apa e în joc aici, dar nu are dreptate spunând că vederea e formarea unei imagini prin reflectare[36]. Vederea se întâmplă într-adevăr pentru că ochiul este neted[37]; dar nu în ochi are loc viziunea, ci în cel care vede. Iar procesul acesta implică o refracţie[38]. Dar, după cât se pare, în general cunoştinţele despre formarea imaginilor prin reflecţie şi refracţie nu erau pe atunci destul de clare. E curios că Democrit nu s-a întrebat de ce numai ochiul vede, cu toate că şi în alte corpuri se formează imagini. Este adevărat aşadar că apa intervine în procesul vederii[39], dar vederea nu are loc datorită apei ca atare, ci datorită transparenţei[40], însuşire ce-i este comună cu aerul. Numai că apa e mai uşor de păstrat într-un loc şi e mai uşor de comprimat decât aerul. De aceea pupila şi ochiul sunt din apă. Acest lucru se sprijină pe unele fapte: se pare că din ochii striviţi curge apă, iar la animale de curând născute ochiul iese în evidenţă prin răceală şi strălucire. La animalele cu sânge, albul ochiului este gras şi lucios, ceea ce

are rostul să împiedice închegarea elementului umed. Tot din această pricină, ochiul este partea cea mai puţin sensibilă la frig din tot corpul. Într-adevăr, nimănui nu i-a îngheţat de frig interiorul ochilor. Ochii animalelor fără sânge[41] sunt prevăzuţi cu o pieliţă tare[42] şi aceasta îi protejează. În general este cu totul absurd să se creadă că vederea are loc prin ceva care iese din ochi*, întinzându-se până la astre, sau că, ajungând până la un anumit obiect, se contopeşte cu el, după cum susţin unii[43]. De ce nu s-ar contopi mai degrabă dintru început cu ochiul? Dar şi acest lucru este lipsit de sens, căci ce înseamnează contopirea luminii cu lumina? sau cum ar putea avea ea loc? Lucrurile nu se îmbină la întâmplare (438 b). Cum să se îmbine lumina dinăuntru cu cea de afară? Între ele este o membrană. Despre faptul că nu se poate vedea fără lumină, s-a vorbit în altă parte[44]. Dar fie că e lumină, fie că există aer între ochi şi obiectul văzut, tocmai mişcarea prin acest mediu este cea care produce vederea[45]. Şi e potrivit să credem că interiorul ochiului este din apă, căci apa este străvezie[46]. După cum în afară nu se poate vedea fără lumină, tot aşa şi înăuntru; deci trebuie să fie ceva străveziu. Este în mod necesar apă de vreme ce nu e aer. Sufletul, sau partea senzitivă a sufletului, nu se exercită la periferia ochiului[47], ci evident în interior; de aceea e necesar ca interiorul ochiului să fie străveziu şi primitor de lumină. Acest lucru e şi confirmat de unele fapte: cei care în război au fost răniţi la tâmplă, aşa încât porii[48] ochiului le sunt tăiaţi, au impresia că se face întuneric, ca atunci când se stinge lampa, deoarece partea străvezie, care făcea legătura cu aşa-numita pupilă, ce s-ar putea compara cu o lampă[49], era întreruptă.

Prin urmare, dacă se întâmplă ceva din acestea, după cum am zis, e limpede că, trebuind să atribuim în acelaşi mod fiecărui organ de simţ câte un element[50], am avea să admitem că facultatea vederii prezentă în ochi ţine de apă, percepţia sunetelor de aer[51], mirosul de foc[52]. Percepţia mirosului este în act ceea ce simţul mirosului este virtual[53]. Lucrul perceput face să se actualizeze senzaţia, astfel că e necesar ca ea să fi existat

---

* V. nota 32.

mai înainte virtual[54]. Mirosul este însă o emanație[55], asemenea fumului, iar aceasta ține de foc. De aceea organul de percepție al mirosului este propriu regiunii din jurul creierului[56], căci materia recelui este virtual caldă. Şi ochiul are aceeaşi origine: el se trage din creier, acesta fiind partea cea mai umedă[57] şi mai rece din corp. Pipăitul însă ține de pământ. Gustul (439 a) este un fel de pipăit[58]. Din această cauză, sediul organului lor de simț, al gustului şi al pipăitului, este în vecinătatea inimii, căci ea, contrar creierului, este partea cea mai caldă a corpului. În acest fel deci trebuie determinate părțile senzitive ale corpului.

3

Despre cele ce pot fi resimțite de fiecare organ în parte, adică despre culoare, sunet, mirosuri, gusturi şi pipăit, s-a vorbit în general, în cărțile despre suflet[59], spunându-se care le este lucrarea şi trecerea în act, potrivit cu fiecare organ de simț în parte. Trebuie acum spus ce este fiecare dintre ele, adică ce sunt culoarea, sunetul, mirosurile sau gusturile; la fel trebuie cercetat şi în privința pipăitului. Dar mai întâi să ne ocupăm de culoare. Fiecare din cele de mai sus este luat în două sensuri: odată în act, altădată virtual. În cărțile despre suflet s-a arătat felul cum culoarea sau sunetul în act sunt aceleaşi sau diferite de senzațiile în act, respectiv de văz şi auz[60]. Acum să spunem cum trebuie să fie fiecare dintre ele ca să poată produce senzația şi actul.

După cum s-a spus despre lumină în acele cărți[61], ea este culoarea transparenței prin accident. Când în mediul transparent se află ceva de natura focului, prezența lui este lumină, iar lipsa lui este întuneric. Ceea ce se numeşte mediu transparent nu este propriu aerului, apei sau altuia dintre corpurile ce se numesc astfel, ci este o natură comună, o însuşire comună ce nu poate sta despărțită, ci sălăşluieşte în aceste elemente, fiind de asemenea şi în alte corpuri, în unele mai mult, în altele mai puțin[62]. După cum însă corpurile[63] au în mod necesar o limită, tot astfel şi el trebuie să aibă. Natura luminii apare deci în străveziul

nedeterminat; dar limita străveziului din corpuri este limpede că există, iar că ea este culoarea, rezultă limpede din fapte. Căci culoarea se află sau la margine sau este însăşi marginea corpurilor. De aceea pitagoreicii şi numeau suprafaţa culoare; ea este la marginea corpului, dar nu e marginea corpului ci trebuie să presupunem că una şi aceeaşi natură la suprafaţă are aceeaşi culoare (439 b) pe care o are şi înăuntru. E drept că şi aerul şi apa par colorate; şi strălucirea este ceva asemănător[64]. Dar, datorită faptului că sunt nelimitate[65], nici aerul, nici apa mării nu au aceeaşi culoare de departe şi de aproape; pe când la corpuri, se poate defini felul culorii, dacă mediul înconjurător nu produce schimbarea ei. E limpede atunci că, şi într-un caz, şi în altul, ceea ce primeşte culoarea este unul şi acelaşi lucru, anume mediul străveziu, care, întrucât se află în corpuri (şi se află în unele mai mult, iar în altele mai puţin) le face să participe la culoare.

Dar, de vreme ce culoarea este la margine, ar urma să fie la periferia mediului, aşa încât culoarea ar fi limita mediului străveziu într-un corp limitat. El se află deopotrivă în toate corpurile străvezii, cum este apa sau alt corp asemănător, precum şi în acele corpuri care au o culoare proprie la periferie. Ceea ce face să producă în aer lumina poate fi deci şi în mediul străveziu, dar poate să nu fie, şi atunci mediul este lipsit de acel aspect.

După cum acolo[66] se produce lumină sau întuneric, tot astfel în corpuri se produce albul sau negrul[67]. În ce priveşte celelalte culori, să spunem, deosebindu-le, de câte feluri pot fi ele. Astfel se pot alătura albul şi negrul în cantitate atât de mică încât fiecare din ele separat să nu se vadă, dar împreună să se vadă. Rezultatul nu va fi desigur nici alb nici negru, însă în mod necesar va avea o culoare, care nu este nici una nici alta din culorile iniţiale, ci trebuie să fie un amestec, adică altfel de culoare. Astfel, putem presupune că mai există numeroase culori, în afară de alb şi negru, multe rezultând datorită proporţiilor de combinare: trei părţi faţă de două, sau trei faţă de patru, ori în alte proporţii una faţă de cealaltă; dar unele culori sunt fără nici o proporţie, când excesul sau lipsa uneia nu îngăduie

nici o măsură comună. Ele se comportă la fel cu acordurile muzicale; culorile combinate după proporţii juste, ca şi acordurile muzicale, par să fie cele mai plăcute, ca, de pildă, purpuriul, stacojiul şi alte câteva, puţine la număr, din aceeaşi cauză pentru care şi acordurile sunt puţine la număr, pe când celelalte culori sunt fără proporţii; sau toate culorile sunt alcătuite după anumite proporţii, dar unele în chip ordonat, altele nu, şi dacă ele nu sunt curate, este din cauză că proporţiile nu sunt numere întregi. Acesta este unul din modurile de naştere a culorilor; altul este acela care presupune transparenţa unora prin altele, de pildă, aşa cum fac uneori pictorii aplicând o culoare peste alta mai strălucitoare, sau atunci când fac să se vadă ceva în apă sau în aer şi, aşa cum, de pildă, soarele în el însuşi pare să fie alb, dar prin ceaţă sau prin fum apare roşu. Multe culori vor lua fiinţă în chipul în care am spus mai înainte. În unele cazuri, ar putea fi un raport între culorile de la suprafaţă şi cele din adâncime, în altele nu este nici un raport[68].

A spune, cu cei vechi, despre culori că sunt emanaţii şi că din această cauză ele se pot vedea, este absurd[69]; căci după ei trebuie neapărat să admitem că senzaţia se produce datorită atingerii, dar e mai bine să admitem, dintru început, că senzaţia se iveşte prin mişcarea mediului propriu senzaţiei respective[70], provocată de obiectul perceput, adică prin atingere, dar nu prin emanaţii.

În ceea ce priveşte culorile situate una lângă alta, la fel cum am presupus o mărime imperceptibilă trebuie să presupunem şi un interval de timp imperceptibil, pentru ca să ne rămână ascuns decalajul mişcărilor ce ajung la noi şi să ne pară că sunt una datorită faptului că par a sosi odată. Dincoace însă[71] nu mai e nevoie de acest lucru, ci culoarea de deasupra putând fi mişcată şi fiind mişcată efectiv de cea de sub ea, nu va mai face aceeaşi mişcare. De aceea se şi dovedeşte a fi altă culoare, şi nu e nici alb, nici negru. Deci, dacă nu poate exista mărime care să nu fie văzută, ci orice mărime poate fi văzută de la o anumită distanţă, atunci ar putea exista şi acest amestec de culori. Şi astfel, nimic nu se opune să apară de departe o anumită culoare comună.

În cele ce urmează, trebuie demonstrat faptul că, într-adevăr, nu există nici o mărime care să nu poată fi văzută. Dacă există amestec al corpurilor (440 b), acesta nu se face numai în felul în care cred unii[72], anume prin alăturarea părticelelor foarte mici, imperceptibile simţului nostru, ci în totalitate, cum s-a spus în cărţile ce tratează despre amestec[73] în general la toate corpurile. Aşa se amestecă numai cele ce se pot descompune în unităţile cele mai mici, de pildă, un grup de oameni, de cai, sau nişte seminţe; căci din grupul de oameni, omul e unitatea cea mai mică, din grupul de cai, unitatea cea mai mică e calul. Prin punerea lor laolaltă, se amestecă mulţimea ambelor clase; dar un singur om cu un singur cal nu putem spune că formează un amestec. În schimb, toate câte nu se descompun în unităţi ultime, nu se pot amesteca în acest mod, ci se amestecă în totalitate, mai ales cele ce se amestecă în mod firesc. Cum se produce aceasta, s-a văzut mai înainte, în cărţile ce tratează despre amestec[74]. Însă faptul că în mod necesar se amestecă şi culorile corpurilor amestecate, este evident, şi aceasta este cauza principală care determină existenţa mai multor culori, iar nu suprapunerea sau juxtapunerea. Privită de oriunde, culoarea în cazul amestecurilor pare una singură, şi nu privită de departe una, iar de aproape alta. Culorile vor fi mai multe la număr, datorită feluritelor proporţii în care se amestecă corpurile unele cu altele, o parte în proporţii numerice întregi, altele numai cu un exces. În rest, se poate vorbi şi despre culorile de amestec în acelaşi mod în care s-a vorbit în cazul culorilor juxtapuse sau suprapuse. Din ce pricină însă felurile de culori, de gusturi şi de sunete sunt limitate şi nu nelimitate, o vom spune mai târziu[75].

4

Am spus astfel ce este culoarea şi din ce cauză sunt mai multe culori; despre sunet şi glas am vorbit mai înainte, în cărţile despre suflet[76]. Acum să vorbim despre mirosuri şi gusturi[77]. Este vorba aproape de aceeaşi senzaţie[78], doar că fiecare din ele se produce în organe diferite. Nouă, oamenilor,

ne este mai clară categoria gusturilor decât aceea a mirosurilor. Aceasta din cauză, că, în comparaţie cu celelalte vieţuitoare şi cu celelalte simţuri din noi, mirosul nostru este cel mai slab (441a), pe când pipăitul la noi este foarte dezvoltat, în comparaţie cu celelalte fiinţe. De altfel, gustul este şi el un fel de pipăit[79].

Apa este prin firea ei fără gust[80], însă este necesar, fie ca ea să poarte în sine toate soiurile de gusturi în cantitate imperceptibilă, după cum spune Empedocles, fie ca substanţa apei să reprezinte tocmai un rezervor universal al gusturilor[81], astfel încât toate gusturile să ia naştere din apă, fiecare însă din altă parte; sau, în fine, dacă apa nu are nici o diversitate în ea, cauza producerii acesteia ar fi, să zicem, căldura sau soarele[82]. Dar falsitatea acestei din urmă presupuneri e foarte lesne de văzut, după cum arată Empedocles; într-adevăr, se constată că gustul fructelor rupte şi puse la soare sau la foc se schimbă, datorită căldurii, dar gustul acela nu provine din apă ci din schimbarea ce se face înlăuntrul fructelor înseşi, căci acestea, odată cu uscarea şi prefacerea adusă de timp, devin din dulci, cum erau, acre şi amare şi capătă tot felul de gusturi, iar dacă le coacem la foc îşi schimbă gustul, cum s-ar zice, în toate felurile. De asemenea, este cu neputinţă ca apa să fie substratul universal al felurimii gusturilor; căci din aceeaşi apă, ca şi din hrană, vedem producându-se alte gusturi. Rămâne ipoteza că apa se schimbă pentru că suferă o înrâurire. Faptul că nu dobândeşte această însuşire, pe care o numim gust, datorită efectului căldurii, e evident, căci apa este cel mai fin dintre lichide, mai fin chiar decât uleiul. Totuşi, uleiul se întinde mult pe suprafaţa apei, pentru că este lipicios. Apa se risipeşte uşor, de aceea e mai greu de păstrat în mână apă decât ulei. Întrucât apa singură nu pare să se îngroaşe prin încălzire, e clar că alta trebuie să fie cauza: căci sucurile cu gust, toate, au densitate mai mare, iar căldura contribuie şi ea la aceasta (441 b). Se pare că toate gusturile, câte sunt în fructe, se află şi în pământ. De aceea mulţi dintre cercetătorii mai vechi ai naturii[83] spun că natura apei depinde de pământul prin care trece. Acest lucru este evident mai ales în cazul apelor sărate; aici sărurile sunt un fel

de pământ. Apele trecute prin cenuşă capătă gust amar, cenuşa fiind amară. Există multe izvoare[84], unele amare, altele cu gust înţepător, altele cu felurite gusturi. Este firesc ca gusturile să se afle mai ales în plante. Căci în chip natural elementul umed suferă, ca şi celelalte elemente, efectul elementului contrar, iar contrariul umedului este uscatul. De aceea el e înrâurit din partea focului, natura focului fiind uscată. Dar focului îi este proprie căldura, pământului uscatul, aşa cum s-a spus în cărţile despre elemente[85]. Ca simplu foc şi pământ, nu le e dat să înrâurească ori să sufere vreo înrâurire, ca şi celelalte elemente; dar, întrucât există în fiecare o contrarietate, ele înrâuresc şi sunt înrâurite. Prin urmare, după cum cei care amestecă în apă culori ori substanţe cu un gust anumit, fac apa să fie ca şi ele, tot aşa face şi natura cu uscatul şi substanţa pământească prin care lasă să treacă apa şi, agitând totul cu ajutorul căldurii, dă lichidului o anumită calitate.

Gustul este dat de înrâurirea exercitată de uscat în elementul umed, care face să treacă simţul gustului de la potenţă la act; adică, duce facultatea de a simţi spre ceea ce exista mai dinainte în putere[86]. Căci simţirea nu reprezintă un act de învăţare, ci o constatare[87]. Că gusturile sunt sau o modificare, sau o privaţie, nu a uscatului în general ci a celui hrănitor, trebuie dedus din faptul că nici uscatul fără umed, nici umedul fără uscat nu dau gusturi; căci nici unul din ele nu poate constitui singur hrană pentru fiinţe, ci doar amestecul lor. Din hrana însuşită de vieţuitoare, părţile ce se pot pipăi sunt acelea care produc creşterea sau pieirea[88], după cum ceea ce îşi însuşesc ele este cald sau rece; căci acestea cauzează creşterea (442 a) sau pieirea. Dar hrăneşte ceea ce-i este acceptabil gustului. Toate, într-adevăr, se hrănesc cu dulcele, fie simplu, fie amestecat. Despre acestea însă trebuie discutat mai pe larg în cărţile despre naştere[89]; acum le atingem numai atât cât este nevoie. Căldura[90] sporeşte şi pregăteşte hrana, îndepărtând partea uşoară şi lăsând ceea ce e uscat şi amar, datorită greutăţii. Ea face în corpul animalelor şi al plantelor acelaşi lucru pe care îl face căldura externă în corpurile dinafară; de aceea se hrănesc cu dulcele. Celelalte gusturi se amestecă în hrană în acelaşi fel cu săratul şi

acrul, pentru a da un gust plăcut. Acestea din cauză că dulcele e prea hrănitor şi săţios, faţă de toate celelalte.

După cum culorile sunt un amestec de alb cu negru, tot aşa şi gusturile sunt amestecuri de dulce şi amar; iar proporţia mai mare sau mai mică în care intră fiecare din ele în combinaţie, reprezintă anumite rapoarte numerice ale amestecului şi reacţiei, sau e nedefinită. Amestecurile care ne fac plăcere sunt după proporţii determinate numeric. Numai gustul gras este o formă a dulcelui; săratul şi amarul sunt aproape acelaşi lucru, iar gustul aspru, cel usturător, cel înţepător şi cel acru sunt intermediare. Căci există aproape tot atâtea feluri de gusturi câte culori sunt, adică şapte la număr, dacă admitem, aşa cum şi e normal, că cenuşiul este de fapt un fel de negru. Rămâne ca galbenul să fie o formă de alb, după cum gustul gras este o formă a dulcelui, pe când stacojiul, purpuriul, verdele şi albastrul sunt între alb şi negru, celelalte fiind amestecuri ale acestora. Şi, după cum negrul este absenţa albului în mediul străveziu, tot aşa săratul şi amarul sunt absenţa dulcelui din elementul umed hrănitor. De aceea şi este amară cenuşa corpurilor arse, căci partea lor lichidă a fost eliminată[91].

Democrit şi majoritatea naturaliştilor care vorbesc despre senzaţie săvârşesc (442 b) aici o greşeală, surprinzătoare la culme: ei consideră pipăibile toate cele ce pot fi percepute. Dacă însă ar fi aşa, ar însemna că orice altă senzaţie este un fel de pipăit. Că acest lucru e cu neputinţă, nu e greu să ne dăm seama. Afară de asta, ei consideră caracterele comune[92] tuturor senzaţiilor drept specifice; în fapt, mărimea şi forma, asprul şi netedul, ascuţitul şi obtuzul, în cazul celor care au volum, sunt caractere comune senzaţiilor, dacă nu tuturor, în orice caz vederii şi pipăitului. De aceea asupra lor simţurile se înşeală, pe când asupra celor specifice nu se înşeală, de pildă vederea nu se înşeală în privinţa culorilor iar auzul în privinţa sunetelor[93]. Unii reduc caracterele specifice la cele comune, cum face, de pildă, Democrit cu albul şi negrul; el spune că primul este neted iar celălalt aspru, iar gusturile le reduce la forme. Totuşi, perceperea aspectelor comune nu aparţine nici unui simţ mai mult decât văzului. Dacă ar aparţine mai mult gustului, dat fiind că

perceperea celor mai mici detalii e de resortul celui mai ascuţit simţ, ar însemna ca gustul să perceapă cel mai bine şi celelalte aspecte comune şi îndeosebi să dea seama în cel mai înalt grad de forme. Apoi, cele ce pot fi percepute prin simţuri prezintă, toate, contrarii, cum, de pildă, culorii negre i se opune albul sau, în cazul gusturilor, dulcelui i se opune amarul. Se dovedeşte însă că, în cazul formei, nu se poate vorbi de o formă contrară; într-adevăr, contrariul cărui poligon poate fi considerată circumferinţa? Pe lângă aceasta, formele fiind infinite, urmează că şi gusturile ar fi infinite: căci de ce un gust ar produce o senzaţie iar altul nu? Am vorbit, deci, şi despre gust şi gusturi; celelalte probleme legate de gusturi sunt tratate pe larg, în studiul despre natura plantelor.

5

În acelaşi mod trebuie să gândim şi despre miros. Ceea ce elementul uscat produce în mediul umed, umedul cu gust produce în alt element, adică în aer şi de asemeni în apă. Vom spune că pentru acestea elementul străveziu este însuşirea comună; dar străveziul[94] nu este mirositor (443 a), întrucât este străveziu, ci întrucât poate capta sau prelua ceva din uscatul cu gust. Căci mirosul poate fi şi în apă, nu numai în aer. Acest lucru e evident dacă luăm seama la peşti şi la animalele cu solzi, care par să aibă miros[95], cu toate că nu există aer în apă (căci aerul se ridică la suprafaţă, dacă cumva ajunge în apă), iar ele nici nu respiră. Dacă presupunem că şi aerul şi apa sunt amândouă umede, mirosul ar fi natura uscatului cu gust, în mediul umed[96], şi aşa este lucrul mirositor. Că această stare are legătură cu gustul, rezultă cu prisosinţă din considerarea celor ce au miros şi a celor care nu au.

Elementele, adică focul, aerul, pământul, apa, nu au miros, din pricină că atât cele umede cât şi cele uscate nu au gust, dacă nu formează un amestec. De aceea şi marea are miros, căci ea are gust şi element uscat în ea. Sărurile sunt mai mirositoare decât nitrul, dovadă uleiul care se extrage din ele. Nitrul însă e

mai mirositor decât pământul. Nici piatra nu are miros, căci nu are gust, lemnele au miros, căci au şi gust; iar dintre acestea, lemnele umede au miros mai slab. Printre metale, aurul e fără miros, căci nu are nici gust. Arama şi fierul au miros. Când umedul a fost scos din ele prin ardere, zgura care rezultă este mai lipsită de miros decât oricare altă zgură. Argintul şi cositorul sunt mai mirositoare decât unele metale şi mai puţin mirositoare decât altele, pentru că ele sunt apoase[97].

Unii sunt de părere că mirosul este o exhalaţie asemănătoare fumului, comună pământului şi aerului (şi toţi ajung la această explicaţie pentru miros). De aceea şi Heraclit a zis că, dacă toate câte există ar fi fum, atunci am cunoaşte cu nasul. În timp ce, în privinţa mirosului, toţi recurg la această explicaţie, unii susţin că este un fel de abur, alţii îl socotesc o emanaţie, iar alţii şi una şi alta. Aburul este un fel de umezeală, iar exhalaţia asemănătoare fumului, după cum s-a afirmat[98], este comună aerului şi pământului; primul intră în alcătuirea apei, a doua intră în compoziţia unui anumit pământ. – Dar nici una dintre aceste afirmaţii nu e plauzibilă; căci aburul ţine de apă, pe când o exhalaţie ca fumul e imposibil să ia naştere din apă. Percep mirosul şi vieţuitoarele din apă (443 b), după cum s-a spus mai înainte[99]. Mai mult decât atât, această exhalaţie este asimilată cu celelalte emanaţii. Deci, dacă explicaţia aceea n-a fost bună, nici aceasta nu este. Că umedul, atât cel din aer cât şi din apă, poate dobândi şi suferi ceva din partea uscatului cu gust, este destul de limpede; căci aerul este umed prin natura lui[100]. Pe deasupra, de vreme ce în aer se întâmplă la fel ca în lichide, adică din elementul uscat ceva este preluat ca printr-o spălare, e clar că mirosurile trebuie să fie analoage gusturilor. Ceea ce se şi întâmplă, în câteva cazuri; într-adevăr, există mirosuri înţepătoare şi dulci, sau mirosuri aspre şi acre, întrucât s-ar putea spune că mirosurile rele corespund gusturilor amare. De aceea, după cum cele din urmă sunt neplăcute la gustat, celelalte sunt neplăcute la mirosit. Prin urmare, e limpede că aceea ce e gustul, în apă, este mirosul din aer şi apă. Şi de aceea frigul şi îngheţul slăbesc gustul şi fac să dispară mirosul; căci frigul şi

îngheţul gonesc căldura, care activează şi ajută la formarea gustului şi mirosului.

Felurile mirosului sunt două, spre deosebire de ceea ce susţin unii, că nu ar exista diferite feluri de miros. Dar trebuie precizat cum stau lucrurile. În primul rând, este posibilă aşezarea lor în corespondenţă cu gusturile, aşa cum am mai spus, şi unele sunt plăcute iar altele neplăcute, de la caz la caz. Căci fiind afecţiuni ale funcţiei nutritive, mirosurile lucrurilor dorite sunt plăcute, dar pentru fiinţele sătule şi care nu mai au nevoie de nimic, ele nu sunt plăcute; la fel şi pentru cele cărora nu le place o hrană mirositoare. Prin urmare,aşa cum am mai spus, ele sunt de la caz la caz plăcute sau neplăcute, iar din această pricină sunt comune tuturor vieţuitoarelor. Unele mirosuri sunt plăcute prin ele însele, ca, de pildă, mirosurile florilor; acestea nu îmbie la hrană pe vieţuitor nici mai mult, nici mai puţin, şi nici nu provoacă vreunuia pofta, ci mai degrabă contrariul. Avea dreptate Strattis[101] când spunea, bătându-şi joc de Euripide: „când (444 a) găteşti linte nu pune mirodenii". Cei care pun acum în băuturi astfel de esenţe, cultivă abuziv plăcerea prin deprindere, până ce din două senzaţii ia naştere plăcerea, ca şi cum ar izvorî dintr-una singură. Această percepere a mirosurilor, aşadar, este proprie oamenilor, pe când raportarea mirosurilor la gusturi este proprie şi celorlalte animale, după cum s-a spus mai înainte. Iar felurile lor se deosebesc prin raportare la gusturi, datorită faptului că ele sunt accidental plăcute sau neplăcute, pentru că el este prin natura sa însăşi plăcut sau neplăcut. Cauza pentru care această percepere a mirosurilor este particulară omului rezidă în procesul ce are loc în jurul creierului. Acesta fiind rece prin natura sa, iar sângele vinişoarelor din jurul său fiind subţire şi curat, şi deci uşor de răcit (aşa se face că şi exalaţia din hrană, răcită în acest loc, dă naştere la unele scurgeri nesănătoase)[102], tipul acesta de miros le-a venit în ajutor oamenilor pentru menţinerea sănătăţii; căci alt rost afară de acesta nu are. Dar pe acesta evident îl are[103]; căci hrana plăcută, atât cea uscată cât şi cea umedă, este adesea vătămătoare pe când mirosul care provine de la un lucru

binemirositor, prin el însuşi este folositor, am putea spune, întotdeauna, indiferent de starea omului.

Din această cauză procesul de mirosire are loc datorită respiraţiei, dar nu la toate vieţuitoarele, ci numai la om şi la animalele cu sânge, ca, de pildă, la patrupede şi mai ales la cele care se împărtăşesc mai mult de la natura aerului[104]. Căci mirosurile, fiind aduse la creier datorită căldurii uşoare care este în ele, fac ca toate cele din preajma unui foc să se simtă în stare bună; într-adevăr, efectul mirosului este de natură calorică. Natura însă se serveşte de respiraţie pentru două lucruri, ca mijloc principal, pentru a ajuta procesul care are loc în piept, şi ca mijloc auxiliar, pentru miros[105]. Într-adevăr, în timpul respiraţiei ia naştere, oarecum în treacăt, mişcarea aerului în nări. Acest fel de miros este caracteristic naturii omului, pentru că cel din urmă are cel mai mare şi mai umed creier dintre toate vieţuitoarele, în raport cu mărimea sa. De asta şi numai de asta, ca să spunem aşa, dintre toate vieţuitoarele omul simte şi se bucură de mirosul florilor, ca şi de altele asemenea lor; căldura şi mişcarea mirosurilor (444 b) sunt în raport cu excesul de umiditate şi răceală din creier. Tuturor celorlalte animale care au plămân pentru respiraţie, natura le-a dat perceperea celuilalt gen de miros, ca să nu facă două organe de simţ[106]. Căci deşi ele respiră, la fel cum oamenilor le ajunge percepţia ambelor feluri, de mirosuri, acestora le ajunge perceperea celorlalte mirosuri. Că totuşi şi fiinţele care nu respiră au senzaţia mirosului, e evident. Într-adevăr, atât peştii cât şi tot neamul insectelor simt precis, chiar şi de departe, datorită caracterului nutritiv al mirosului. Fiind, de pildă, departe de hrana potrivită lor, albinele sau neamul furnicilor mici[107], pe care unii le numesc „cnipi", sau dintre animalele marine scoicile şi multe alte vieţuitoare asemănătoare, simt cu agerime hrana, datorită mirosului. Nu este destul de lămurit cu ce organ anume o fac. De aceea s-ar şi putea pune întrebarea cu ce organ percep mirosul, dacă numai cele care respiră au percepţia mirosului[108] (acesta dovedindu-se a fi cazul tuturor animalelor care respiră), pe când dintre vieţuitoarele acelea nici unul nu respiră şi totuşi percepe (mirosul); şi dacă nu cumva au vreun alt simţ afară de

cele cinci. Dar acest lucru e cu neputinţă; mirosurile aparţin mirosului, iar ele le resimt, dar nu în acelaşi mod, ci la vieţuitoarele care respiră suflarea parcă ia ca pe un fel de capac stratul aşezat la suprafaţă (de aceea ele nu resimt mirosul nerespirând[109]), pe când în cazul vieţuitoarelor care nu respiră acesta este dat la o parte, la fel cum unele vieţuitoare, având pleoape peste ochi, nu pot vedea fără deschiderea lor, pe când cele cu ochi sticloşi nu au pleoape[110], şi de aceea nu au nevoie să-şi dezvelească ochii, ci văd de-a dreptul prin simpla facultate a vederii.

De asemenea, nici unul dintre celelalte vieţuitoare nu suferă mirosul lucrurilor care sunt prin ele însele rău mirositoare, ca nu cumva să fie ceva vătămător. Din cauza lor ele pot pieri, aşa cum şi oamenii capătă durere de cap şi adesea mor din cauza gazelor de cărbuni. La fel, celelalte vieţuitoare mor (445 a) din cauza efectului sulfului ori al substanţei bituminoase, sau fug datorită suferinţii ce le-o pricinuie. Altminteri, nu le pasă de mirosul rău ca atare, deşi multe plante au mirosuri rele; doar dacă nu le sunt de folos cu ceva în ce priveşte gustul sau hrana. S-ar părea că simţul mirosului – întrucât simţurile sunt în număr impar iar numărul impar are un mijloc – ocupă locul de mijloc între simţurile bazate pe pipăit[111], cum sunt gustul şi pipăitul, şi cele ce se exercită printr-un mediu, cum sunt văzul şi auzul. De aceea mirosul este o afecţiune în legătură atât cu procesele nutritive (acestea sunt de ordinul pipăitului), cât şi cu domeniul văzului şi auzului, din care cauză mirosurile se resimt şi în aer şi în apă. Prin urmare, mirosul este comun acestor două zone sensibile şi se asociază cu ceea ce poate fi şi pipăit, ca şi cu ceea ce poate fi şi auzit şi văzut prin transparenţă. De aceea mirosul este asemuit pe drept cuvânt cu un fel de disoluţie sau abluţiune a uscatului în ceva lichid sau fluid[112]. Astfel, am arătat îndeajuns sensul în care trebuie să spunem că există sau că nu există feluri de miros.

Ceea ce spun unii dintre pitagoricieni nu este întemeiat; ei susţin că unele vieţuitoare se hrănesc cu mirosuri. În primul rând, vedem că hrana trebuie să fie complexă, căci şi fiinţele care se hrănesc cu ea nu sunt simple[113], din care cauză se iveşte

câte un prisos de hrană, unul în ele, altul în afară, ca la plante. Pe de altă parte, numai apa singură, neamestecată, nu hrăneşte, căci ceea ce urmează să fie asimilat trebuie să fie corporal. Fireşte, aerul este şi mai puţin corporal. Afară de acestea, toate vieţuitoarele au un loc care primeşte hrana, de unde o ia apoi corpul întreg, după ce ea a intrat acolo. Organul mirositor este în cap, şi mirosul pătrunde o dată cu mişcările respiratorii, ca să ajungă până la regiunea ce serveşte respiraţiei. Că mirosul ca atare nu contribuie la hrănire, este clar; că totuşi el contribuie la sănătate, rezultă lămurit atât din senzaţia fiecăruia cât şi din cele spuse mai înainte, încât ceea ce este gustul din aliment, pentru fiinţele care se hrănesc, este mirosul (445 b) pentru sănătate. În acest mod urmează să se definească fiecare organ de simţ.

6

Cineva s-ar putea întreba: dacă orice corp se poate divide la nesfârşit[114], atunci se pot divide şi înrâuririle sensibile, ca, de pildă, culoarea, gustul, mirosul, sunetul, greutatea, răceala şi căldura, uşorul, tarele şi moalele? Sau e cu neputinţă? Fiecare din acestea acţionează asupra sensibilităţii; ele toate se denumesc după putinţa de a o pune în mişcare. Aşa că în mod necesar senzaţia se divide şi ea la nesfârşit, şi orice mărime este perceptibilă, căci este cu neputinţă să vezi ceva alb care să nu aibă o anumită mărime. Dacă nu ar fi aşa, atunci ar putea exista corpuri fără culoare, fără greutate sau fără vreo altă stare de acest fel, aşadar în general nici nu ar mai fi perceptibile; căci acestea sunt caracterele percepute. Prin urmare, ceea ce este perceput nu ar fi compus din elemente perceptibile[115]. Dar e necesar ca ele să fie perceptibile, căci de bună seamă corpul nu poate fi compus din puncte matematice[116]. În plus, cum le-am distinge pe acestea şi cum le-am cunoaşte? Oare cu mintea[117]? Dar ele nu sunt inteligibile şi mintea nu concepe pe cele din afară decât prin senzaţie. Dacă aşa ar sta lucrurile, s-ar părea că au dreptate cei ce susţin că există mărimi indivizibile[118], căci

astfel s-ar putea soluţiona problema. – Dar lucrurile acestea sunt cu neputinţă; s-a vorbit despre ele în cărţile ce tratează „despre mişcare“[119]. Cât despre soluţia lor, odată cu ea va fi lămurită şi cauza pentru care sunt limitate nuanţele culorilor, gusturilor, sunetelor şi ale celorlalte lucruri perceptibile. Cele cuprinse între limite sunt, în mod necesar, limitate; extremele sunt contrarii[120]. Iar tot ce e perceptibil prezintă contrarietate; de pildă în ceea ce priveşte avem albul şi negrul, în ceea ce priveşte gustul avem dulcele şi amarul. În toate celelalte cazuri, extremele sunt de asemenea contrarii. Prin urmare, continuul se divide într-o infinitate de părţi inegale, iar divizarea în părţi egale e limitată. Deoarece însă însuşirile trebuie considerate ca nişte specii, şi deoarece există întotdeauna continuitate în ele, trebuie să presupunem că virtualul şi actualul sunt diferite [121]. Din această cauză scapă (446 a) vederea a zecea mia parte dintr-un sâmbure, deşi vederea a trecut peste ea; la fel cum ne scapă şi intervalul sonor al diezului, deşi melodia completă o auzim, având continuitate[122]. Distanţa mijlocului faţă de extreme ne scapă, şi la fel se întâmplă în cazul celorlalte date sensibile, când sunt foarte mici. Virtual, ele sunt vizibile, în fapt nu se pot vedea când sunt izolate. Virtual, distanţa de un picior e cuprinsă în aceea de două picioare, în act fiind despărţită de aceea. Fireşte, diferenţele separate s-ar dizolva îndată în lucrurile înconjurătoare, aşa cum se întâmplă cu o redusă cantitate de mirodenie turnată în mare. Cu toate acestea, deoarece excesul diferenţial al senzaţiei[123] nu este perceput nici în el însuşi separat (virtual, diferenţa există pentru o percepţie mai exactă), nici însuşirea perceptibilă corespunzătoare nu va fi percepută în act separat, totuşi va fi perceptibilă; virtual, ea este perceptibilă şi va fi percepută şi în act, dacă ea sporeşte. În concluzie, s-a arătat că unele mărimi şi înrâuriri ne scapă şi din ce cauză, precum şi cum sunt sau nu sunt ele percepute. Dacă însă ele s-ar afla în lucruri astfel încât să poată fi percepute în ele însele, nu numai în întregul obiectului ci şi separat, atunci în mod necesar şi culorile, şi gusturile, şi sunetele ar fi limitate la număr.

Cineva s-ar putea întreba dacă nu cumva însuşirile sensibile[124], sau mişcările produse de ele, indiferent în ce chip s-ar face percepţia, străbat întâi mediul înconjurător, când trec în act, cum este cazul cu mirosul şi cu sunetul; căci simte mirosul mai întâi cel de aproape, iar sunetul unei lovituri soseşte mai târziu. Oare la fel se întâmplă şi cu ceea ce este văzut, şi cu lumina? După cum spune Empedocles, lumina soarelui ajunge la vederea noastră, sau pe pământ. Pare într-adevăr firesc să se întâmple aşa; căci un mobil se mişcă dintr-un punct spre alt punct, aşa încât în mod necesar există un timp pentru mişcarea sa dintr-o parte în alta. Dar (446 b) orice timp este divizibil, aşa încât era un timp când raza de lumină, deşi nu se vedea, era purtată în spaţiul intermediar. Chiar dacă toate se aud şi s-au auzit instantaneu şi dacă în general percepţiile sunt şi au fost instantanee, neexistând o devenire a lor, ele totuşi nu au loc fără un anumit proces, după cum rezultă din faptul că, lovitura fiind dată, sunetul încă nu ajunge la ureche. Schimbarea formei sunetelor în cuvintele rostite arată şi ea acelaşi lucru, anume că a avut loc o deplasare prin mediu; căci, pare-se, ascultătorii nu aud ceea ce a fost rostit, datorită transformării aerului purtător. – Dar oare tot aşa stau lucrurile şi cu culoarea, şi cu lumina? În realitate, nu prin felul cum e aşezat vede cineva, sau este văzut obiectul, ca în cazul senzaţiilor egal de intense. Nici unul din privitori nu trebuie să fie într-un loc special. Dacă senzaţiile sunt aceleaşi, nu importă că ei sunt aproape sau departe unul de altul. În schimb, e normal ca acest lucru să se întâmple în cazul sunetului şi al mirosului; căci, ca şi aerul şi apa, care sunt continue, mişcarea lor se divide. De aceea se întâmplă că cel mai de aproape poate să audă şi să miroasă acelaşi lucru ca cel mai de departe, alteori însă nu.

Unii sunt de părere că există şi aici o dificultate: ei susţin că este cu neputinţă ca unul să audă, să vadă şi să miroasă la fel cu altul; nu se poate ca mai mulţi inşi, deosebiţi fiind, să audă şi să simtă acelaşi lucru. Ar însemna ca unul şi acelaşi lucru să fie distinct de el însuşi. Desigur toţi percep, numeric, unul şi acelaşi lucru care a determinat mai întâi o mişcare, de pildă clopotul, tămâia sau focul; dar obiectul propriu fiecăruia e altul

numeric, doar ca specie fiind acelaşi, ceea ce permite ca mai mulţi să vadă, să miroasă şi să audă deodată. Toate acestea nu sunt realităţi corporale, ci înrâuriri şi un fel de mişcare (altfel nu s-ar întâmpla asemenea fenomene), chiar dacă nu pot exista fără corp. Cu lumina, în schimb, lucrurile stau altfel. Ea are o realitate proprie, fără a fi mişcare[125].

În general, prefacerea lăuntrică şi translaţia diferă; translaţiile în chip firesc ajung mai întâi la mediu [sunetul pare să fie (447 a) mişcarea unui lucru care se deplasează], pe când cu prefacerile, lucrurile nu mai stau la fel: ceva poate să se prefacă în întregul lui, nu doar jumătate mai întâi; de pildă apa, care îngheaţă toată deodată. Totuşi dacă se încălzeşte sau îngheaţă o mare cantitate, fiecare parte suferă influenţa părţii vecine, schimbându-se datorită prefacerii celeilalte, şi astfel nu se preface în mod necesar toată şi deodată. Gustul ar putea fi ca şi mirosul, dacă noi ne-am afla în elementul umed, căci atunci l-am simţi de departe, mai înainte de a lua contact cu el. De bună seamă, simţurile la care organul sensibil se slujeşte de un mediu intermediar, nu suferă influenţa în întregime deodată, afară de lumină, pentru motivul arătat. Din acelaşi motiv la fel stau lucrurile şi cu vederea, căci lumina provoacă vederea.

7

Mai este şi altă dificultate în ce priveşte senzaţia, anume dacă e posibilă percepţia a două lucruri în unul şi acelaşi moment indivizibil, sau nu, de vreme ce, în fapt, întotdeauna mişcarea mai puternică înlătură pe cea mai slabă. Din această cauză nici nu percepem ce se iveşte înaintea ochilor noştri, dacă se întâmplă să ne gândim intens la ceva, să ne temem tare de ceva, sau să auzim un zgomot mare. Trebuie stabilit, de asemenea, că orice lucru e mai lesne de perceput izolat, ca, de pildă, vinul simplu decât vinul amestecat, mierea curată, o singură culoare, ori o singură notă muzicală decât laolaltă cu celelalte, în gamă, unde se acoperă unele pe altele. Aceasta se întâmplă din cauză că ele se combină într-o unitate. Dacă deci mişcarea

mai puternică înlătură pe cea mai slabă, în cazul că sunt simultane, atunci în mod necesar şi cea mai tare devine mai puţin perceptibilă decât dacă ar fi singură[126]: cea mai slabă amestecându-se cu ea o face să piardă ceva, pe când cele simple sunt mai uşor de perceput. Dacă însă mişcările sunt egale, deosebite fiind, nu va fi percepută nici una, căci deopotrivă una astupă pe cealaltă. Aparte ele nu vor putea fi percepute, încât sau nu va fi de loc senzaţie, sau va fi o altă senzaţie, rezultată din amândouă mişcările. Aceasta ne şi pare să se întâmple cu amestecurile, în măsura în care există. Deoarece deci din unele lucruri rezultă un amestec, din altele nu, acestea din urmă ţin de câte o percepţie diferită. [Se amestecă (447 b) cele ale căror extreme sunt contrarii; nu se poate face o împletire de alb şi ascuţit decât prin întâmplare, dar în nici un caz nu ar fi la fel cu combinaţia dintre un sunet acut şi unul grav]. Nu e posibilă prin urmare nici percepţia lor simultană. Căci mişcările fiind egale, ele se anulează reciproc, din ele neputând rezulta una singură. Dacă însă nu sunt egale, cea mai puternică pricinuieşte senzaţia, sufletul putând percepe mai degrabă printr-o singură percepţie două lucruri care ţin de domeniul aceluiaşi simţ, ca, de pildă, un sunet acut şi unul grav; căci mai degrabă pot fi simultane procesele aceluiaşi simţ decât ale unor simţuri diferite, cum ar fi văzul şi auzul. Printr-o singură senzaţie nu se pot percepe două lucruri, decât dacă sunt amestecate. Amestecul tinde să fie unul singur, iar perceperea unui singur lucru este unică, o singură senzaţie fiindu-şi simultană ei înşişi. Încât în mod necesar cele amestecate se percep simultan, pentru că percepţia se face în fapt printr-o singură senzaţie; percepţia unui lucru numeric unu este unică în act[127], a celui unic ca specie este virtual unică. Şi astfel, dacă percepţia este unică în act, [sufletul] va spune că este vorba de un singur obiect. Prin urmare, în mod necesar ele s-au amestecat. Dacă însă nu sunt amestecate, vor fi două senzaţii în act. Dar pentru o singură virtualitate şi un singur moment, în mod necesar există un singur act; căci mişcarea şi folosirea unui singur simţ într-un singur moment sunt unice, iar potenţa este unică şi ea. Prin urmare, nu se pot resimţi două lucruri deodată, printr-o singură

senzaţie. Dacă aceasta nu e cu putinţă pentru cele ce revin aceluiaşi simţ, este limpede că pentru lucruri ce cad în sfera a două simţuri e încă mai puţin posibil să fie percepute simultan, ca de pildă albul şi dulcele. Căci sufletul îşi dă seama, pare-se, de ceea ce este numeric unu numai prin faptul că-l percepe dintr-odată, pe când de ceea ce este unu ca specie îşi dă seama prin discernământul simţirii şi prin felul ei. Adică, unul şi acelaşi simţ judecă deopotrivă albul şi negrul, care reprezintă ceva deosebit ca specie, altul judecă dulcele şi amarul, fiind identic cu sine dar un altul faţă de primul; dar judecă în chip diferit pe fiecare dintre contrarii, după cum judecă la fel cele ce intră în domeniul lor propriu. De pildă, gustul percepe dulcele, la fel cum văzul percepe (448 a) albul; dar, după cum acesta percepe negrul, şi acela percepe amarul. Mai mult, dacă mişcările celor contrarii îşi sunt contrarii şi dacă contrariile nu pot exista deodată în unul şi acelaşi individ, ca dulcele şi amarul, atunci nu ar putea fi percepute simultan. De asemenea, e limpede că nu există culori care să nu-şi fie contrarii: unele ţin de alb, altele de negru. La fel e şi cu celelalte, ca, de pildă, cu gusturile: unele aparţin dulcelui, altele amarului. Nici cele amestecate nu se pot percepe simultan, căci sunt în raporturi de contrarietate, ca de pildă octava şi cvinta, când nu sunt percepute ca un singur tot. Raportul extremelor este deci unul singur, altminteri nu: vom avea în acelaşi timp raportul dintre mult şi puţin, dintre par şi impar. Dacă deci distanţa între ele e mai mare şi diferă mai mult unele de altele cele considerate analoage ca poziţie în alte genuri, decât cele socotite de acelaşi gen (ca dulcele şi albul care sunt analoage ca poziţie în seria lor, dar diferite ca gen) şi dacă dulcele diferă încă mai mult [ca specie] de negru decât de alb, atunci e şi mai puţin posibil să fie percepute deodată decât cele de acelaşi gen[128]. Deci dacă acestea nu sunt percepute, atunci nici acelea.

Este oare adevărat sau ceea ce ne spun unii despre acordul sunetelor, cum că ele nu ajung deodată la ureche ci numai ni se pare aşa, şi că în realitate ne scapă, pentru că diferenţa de timp este imperceptibilă? Tot aşa, s-ar putea susţine lesne că ni se pare a vedea şi auzi ceva deodată, pe motivul că intervalele de

timp ne scapă. Dar acest lucru nu e adevărat, căci nu poate fi un timp imperceptibil sau vreunul care să ne scape, ci orice timp poate fi perceput. Dacă cineva se percepe pe sine sau percepe altceva incontinuu, nu poate să nu-şi dea seama că există, dar dacă cineva există incontinuu doar atât de puţin încât să nu poată fi perceput deloc, e limpede că atunci ar putea să nu-şi dea seama că există, chiar dacă vede şi percepe ceva; iar dacă percepe, nu ar putea (448 b) exista nici timp nici obiect pe care sau în care să nu-l perceapă, nu însă în sensul că vedem în oricare moment anumit sau că vedem oricare lucru, de vreme ce există un interval de timp şi o parte din obiect cu totul imperceptibile din cauza micimii. Căci, dacă cineva vede întregul, resimte şi în acelaşi timp în continuu, dar nu percepe prin ceva din cele de acum. Să desprindem intervalul CB, în care nu a existat percepţie. E vorba de percepţia în câte un moment al lui sau a ceva din el, aşa cum zici că vezi pământul (tot) pentru că vezi o parte a lui, sau eşti în anul cutare, pentru că te afli în această parte a lui. Dar în BC nu se percepe nimic. Faptul totuşi că resimţi ceva într-o parte anumită a lui AB înseamnă a-l percepe ca întreg şi în tot timpul. Acelaşi lucru e valabil şi pentru AC[129]; căci întotdeauna se poate percepe într-un moment al lui sau ceva din el, dar întregul interval nu se poate percepe. Prin urmare, toate se pot percepe, dar ele nu apar atât cât sunt; se vede mărimea soarelui cât cea de patru coţi, de departe, dar el nu apare cât este în realitate, ci uneori nu se poate distinge şi de aceea nu-l vezi, căci nu poţi vedea ceea ce nu se distinge. Cauza acestui fenomen s-a discutat mai înainte. – Din cele spuse aici, rezultă limpede că nu există timp imperceptibil.

În ce priveşte nedumerirea pomenită mai sus, trebuie examinat dacă se pot percepe mai multe lucruri existente într-unul şi acelaşi timp indivizibil, unele în raport cu altele. În primul rând să examinăm dacă se pot percepe mai multe obiecte simultan, prin câte o altă parte a sufletului, iar nu prin întregul suflet indivizibil şi continuu. Sau mai întâi, să ne întrebăm în ce priveşte cele ce cad sub unul şi acelaşi simţ, de pildă văzul, dacă el va percepe fiecare culoare cu altă parte, încât să spunem că are mai multe părţi, identice ca specie? Căci el percepe în

cadrul aceluiaşi gen. Dacă ţinem seamă că există doi ochi, dar de la ei vine o singură percepţie şi activitatea lor este una, nimic nu se opune dacă am zice că şi în suflet este tot aşa; dar, întrucât ceea ce provine din ambii ochi este o unitate, una singură va fi şi partea care simte, pe când dacă de la cei doi ochi vin lucruri diferite, nu va fi tot aşa. Ba chiar percepţiile însăşi vor fi mai multe, încât ar putea fi socotite cunoştinţe diferite; dar nu există act fără potenţa corespunzătoare, iar fără aceasta din urmă nu va fi nici senzaţie. Dacă sufletul le resimte pe acestea prin ceva unitar şi indivizibil, e clar că tot aşa le percepe şi pe celelalte; căci ar putea mai lesne să perceapă simultan mai multe lucruri din acestea decât din cele diferite ca gen. Dacă însă sufletul percepe dulcele cu o parte şi albul cu alta, atunci ansamblul lor este un singur tot, sau nu e nici unul. Dar în mod necesar este un singur tot, căci facultatea senzitivă este una. Cărei unităţi aparţine ea deci? Căci din senzaţii nu rezultă nici o unitate. Prin urmare, există în mod necesar o unitate a sufletului prin care percepe toate, după cum s-a spus mai înainte, fiecare gen însă e perceput prin altceva. Oare partea care percepe dulcele şi albul, întrucât este indivizibilă în act, este una, iar când este divizibilă în act este o alta? Sau, aşa cum se întâmplă cu lucrurile, aşa se întâmplă şi cu sufletul? Căci unul şi acelaşi lucru ca număr, este şi alb şi dulce şi multe altele, dacă stările nu sunt cumva separate unele de altele şi existenţa fiecăreia diferă. La fel trebuie să presupunem şi în ce priveşte sufletul: funcţia ce percepe toate este una şi aceeaşi la număr, dar ca existenţă e diferenţiată, uneori ca gen şi alteori ca specie. Aşa încât el percepe lucrurile simultan, cu una şi aceeaşi parte, dar nu în acelaşi raport.

Că tot ce e perceptibil are o mărime şi că nu se poate percepe ceva nedefinit, e evident. Distanţa de la care nu se poate vedea ceva este infinită, distanţa de la care acel lucru se poate vedea este finită; acelaşi lucru e valabil şi pentru obiectul mirositor, ca şi pentru ceea ce se aude şi pentru toate câte pot fi percepute fără să fie atinse. Există un punct extrem al distanţei de la care nu se mai vede şi un punct de unde ceva începe să se vadă pentru prima dată. În mod necesar este indefinit punctul

dincolo de care nu se poate percepe ceva ca existând şi punctul dincoace de care neapărat se poate percepe. Dacă s-ar putea percepe un obiect indefinit, atunci când ar fi pus în locul cel mai îndepărtat, dincolo de care nu mai este perceput dar de unde începe să fie perceput mai întâi, ar însemna ca el să fie în acelaşi timp vizibil şi invizibil. Aceasta însă e cu neputinţă.

(449 b) Am vorbit deci despre organele de simţ şi despre cele sensibile atât în comun cât şi raportat la fiecare simţ în parte. În ce priveşte celelalte teme, vom trata mai întâi despre memorie şi reamintire.

CAPITOLUL 2

Despre memorie şi reamintire

1

Trebuie spus ce sunt memoria şi reamintirea, din ce cauză se ivesc ele şi în care parte a sufletului are loc procesul dintâi precum şi reamintirea[1]; căci nu sunt aceiaşi oamenii care ţin bine minte şi cei care-şi reamintesc cu uşurinţă, ci cei înceţi la minte memorează mult mai bine, pe când cei vioi şi buni la învăţătură îşi reamintesc mai uşor.

Mai întâi să definim care este domeniul memoriei, căci adesea acest fapt induce în eroare. Viitorul nu poate fi obiect al memoriei, ci al părerii sau al speranţei (ar putea exista, după unii, o ştiinţă a speranţei, numită mantica), nici prezentul, căci el aparţine percepţiei: prin aceasta nu cunoaştem nici viitorul nici prezentul. Memoria are ca obiect numai trecutul. Nimeni nu ar putea spune ceva despre prezent, când îl are în faţă – de pildă, despre cutare obiect alb pe care îl vede – cum că şi-l aminteşte, nici despre obiectul contemplat, când îl are în faţa ochilor şi cugetă asupra lui, ci spune doar, în primul caz, că percepe şi în celălalt caz că îl cunoaşte. Când însă în lipsa lucrurilor avem cunoaştere şi percepţie, atunci e vorba de memorie; astfel ne amintim că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte, fie pentru că am învăţat-o sau am gândit-o, fie pentru că am auzit-o sau am văzut-o, ori ceva similar. Prin urmare, atunci când lucrăm după memorie, trebuie să ne spunem, în sinea noastră, că am auzit, simţit sau gândit mai înainte acest lucru. Deci memoria nu este nici percepţie,

nici concepere cu mintea, ci posesiunea sau înrâurirea uneia din ele, după trecerea unui anumit timp. Nu există amintire a prezentului în prezent, după cum s-a spus mai înainte, ci pentru prezent avem percepţia, pentru viitor speranţa, iar pentru trecut amintirea. De aceea memoria în general e solidară cu timpul. Numai acele fiinţe care percep timpul au memorie, şi tocmai prin faptul că îl percep. Despre imaginaţie s-a vorbit mai înainte, în tratatul *Despre suflet*[2], şi nu se poate gândi fără imaginaţie[3] (450 a); căci în gândire se întâmplă acelaşi proces[4] ca şi în desenarea unei figuri: fără să mai ţinem seamă că mărimea triunghiului este determinată, noi desenăm totuşi un triunghi determinat ca mărime. Cel ce gândeşte procedează la fel; chiar dacă nu se gândeşte la o mărime reală, îşi pune totuşi înaintea ochilor o mărime, dar nu o gândeşte ca mărime[5]. Dacă în schimb e vorba de natura mărimilor, dar de a celor nedeterminate, el îşi ia o mărime determinată, dar o gândeşte numai ca mărime. Din ce cauză nu se pot gândi fără de continuitate, nici fără timp, cele ce nu sunt în timp, este altă problemă[6]. E necesar să cunoaştem mărimea şi mişcarea prin ceea ce cunoaştem şi timpul; iar imaginaţia este un proces al simţirii comune, aşa încât este evident că principiului sensibilităţii îi revine cunoaşterea acestora[7]; nici memoria celor inteligibile nu e posibilă fără imaginaţie. Prin urmare, există accidental şi imaginaţie a celor inteligibile, în sine însă ea aparţine principiului sensibilităţii[8]. De aceea există şi la alte animale, nu numai la oameni sau la fiinţele care au judecată şi gândire. Dacă în schimb ar fi ceva de ordinul inteligibilului, imaginaţia nu ar exista la multe animale, poate la nici una dintre fiinţele muritoare, pentru că nu toate au senzaţia timpului. Căci, după cum s-a spus şi mai înainte, atunci când lucrează memoria, ne dăm seama că am văzut, auzit sau învăţat un lucru mai înainte. Ori „mai înainte“ şi „mai târziu“ sunt în categorii ale timpului.

Cărei părţi a sufletului anume îi aparţine memoria, este limpede: aceleia căreia îi aparţine şi imaginaţia. Sunt obiecte ale memoriei în ele însele toate câte sunt produsul imaginaţiei, iar accidental toate câte nu pot exista fără imaginaţie.

S-ar putea pune întrebarea, cum e posibilă amintirea a ceva ce nu e prezent, adică afecţiunea prezentă în absenţa obiectului. În chip limpede trebuie să gândim procesul ce se întâmplă în suflet ca datorat senzaţiei şi că are loc în acea parte a corpului care o păstrează, drept o imagine a cărei posesiune se numeşte amintire. Căci mişcarea produsă se imprimă întocmai ca un fel de înregistrare a ceea ce a fost perceput, ca o pecetie făcută cu inelul. De aceea, cei care sunt foarte agitaţi (450 b) datorită unei afecţiuni sau vârstei, nu au memorie, de parcă mişcarea şi pecetia s-ar aplica pe o apă curgătoare. La alţii, datorită eroziunii, întocmai ca la clădirile vechi, ca şi din cauza durităţii organului care primeşte impresia, nu se face imprimarea. De aceea cei foarte tineri şi bătrânii nu au memorie: unii sunt în curs de creştere, alţii în curs de declin. De asemenea, cei foarte vioi, ca şi cei foarte domoli, par să nu aibă memoria prea dezvoltată, căci primii au parte de mai multă umiditate decât se cuvine, iar ceilalţi de mai multă uscăciune; la unii nu rămâne imaginea în suflet, la ceilalţi nu se poate prinde. Dar dacă aşa stau lucrurile cu memoria, oare înrâurirea e cea de care ne amintim, sau obiectul de la care provine ea? Dacă ne amintim înrâurirea, atunci nu ne-am putea aminti nicidecum de lucrurile absente. Dacă ne reamintim de lucruri, ce fel de percepere ne îngăduie totuşi să ne amintim lucrul absent, pe care nu-l mai percepem? Dacă e în joc un fel de întipărire sau scriitură, în noi, pentru ce simţirea acesteia ar fi amintirea altui lucru şi nu a ei însăşi? Căci acela care face un act de memorie îşi reprezintă această înrâurire şi o resimte. Cum îşi aminteşte atunci de lucrul absent? în acest caz s-ar putea vedea sau auzi ceva ce nu e prezent. Oare se şi întâmplă aceasta vreodată? Dar aşa cum animalul zugrăvit într-un tablou este şi animal şi imagine, ambele constituind o unitate şi un acelaşi lucru, deşi existenţa celor două nu e aceeaşi, astfel că-l putem considera sau ca animal sau ca imagine, la fel trebuie să presupunem că şi imaginea din noi este în sine imagine dar în acelaşi timp şi o reprezentare a altui lucru. În ea însăşi este o viziune sau imagine, dar, întrucât se referă la altceva, este ca o icoană sau un act de amintire. Prin urmare, chiar atunci când mişcarea ei se

actualizează, dacă sufletul percepe imaginea în ce este ea însăşi, ea îi apare ca un fel de reprezentare sau de imagine în curs de ivire; dacă însă sufletul o percepe întrucât ea se referă la altceva, atunci o consideră ca imagine dintr-un tablou, după cum fără a-l fi văzut pe Coriscos vezi imaginea lui Coriscos. Aici unul este rezultatul acestei atitudini şi altul atunci când considerăm un animal zugrăvit (451 a); în primul caz în suflet se iveşte numai un gând, în celălalt caz e vorba de o imagine act de memorie. Din această cauză, uneori, când se ivesc în suflet asemenea mişcări izvorând din percepţiile de ordin superior, nu ştim dacă faptul se întâmplă pentru că am perceput efectiv, şi ezităm să ne pronunţăm dacă e amintire sau nu. Alteori ni se întâmplă, cugetând la ceva,să ne amintim că am auzit sau văzut lucrul mai înainte. Aceasta se întâmplă când sufletul, contemplând un lucru în el însuşi, îşi schimbă apoi starea şi îl consideră drept reprezentare a altui lucru. Se întâmplă şi contrariul, ca în cazul lui Antiferon din Oreia[9] şi al altora care intră în extaz; ei vorbesc despre reprezentările lor ca despre lucruri întâmplate, sau ca şi cum şi le-ar reaminti. Aceasta se întâmplă ori de câte ori cineva gândeşte un lucru drept o imagine, ceea ce de fapt nu este. Studiul, în schimb, păstrează amintirea prin reamintirea ei; aceasta nu e altceva decât considerarea repetată a imaginii ca imagine a ceva, nu ca imagine în sine. – S-a spus deci ce înseamnă memoria şi memorizarea – anume că este posesiune a imaginii, ca icoană a lucrului a cărui imagine este – şi cărei părţi din noi revine, anume principiului sensibilităţii[10] prin care percepem şi timpul.

2

Rămâne să vorbim despre reamintire. Mai întâi trebuie să admitem ca adevărate toate cele stabilite prin argumente demonstrative. Reamintirea nu este nici reluare a memoriei, nici o dobândire a ei: atunci când învăţăm sau resimţim pentru prima dată ceva, nici nu reluăm o amintire (căci nu exista mai înainte nici una) nici nu căpătăm (o amintire) pentru prima dată. Amin-

tirea are loc atunci când există în noi posesiunea şi înrâurirea. Prin urmare, amintirea nu lucrează în timp ce se săvârşeşte înrâurirea. De asemenea, în primul moment şi cel mai apropiat când există deja, în cel care e înrâurit, s-a produs înrâurirea şi cunoştinţa, dacă putem să numim cunoştinţă posesiunea sau înrâurirea (nimic nu se opune ca accidental să ne amintim lucruri de care avem cunoştinţă). Dar amintirea în sine nu va exista totuşi înainte de a fi trecut un timp; căci ne amintim ceea ce am văzut sau suferit mai înainte, nu ne amintim acum ceea ce suferim tot acum. Apoi e limpede că (451 b) memorăm nu cele ce ne reamintim acum, ci ceea ce am simţit sau suferit la început. Dar când facem să revină cunoştinţa pe care am avut-o mai înainte, sau senzaţia, sau acel lucru a cărui posesiune o numim memorie, aceasta este şi atunci are loc reamintirea a ceva din cele spuse. Procesul de memorare are loc, iar memoria îi urmează. Dar acestea nu se petrec simplu, ca şi cum cele ce au existat mai înainte revin din nou, ci uneori aşa, alteori nu; încât se poate întâmpla ca cineva să înveţe sau să descopere de două ori acelaşi lucru. Deci reamintirea acestora trebuie să difere şi să aibă un temei mai mare decât acela de la care plecăm când deprindem reamintirea.

Reamintirile se întâmplă pentru că este în firea lucrurilor ca mişcarea aceasta să aibă loc după cealaltă; dacă aceasta se petrece în mod necesar, este evident, că atunci când are loc prima mişcare, ea o va determina şi pe cealaltă, iar dacă nu în mod necesar, cel puţin prin obişnuinţă şi în cele mai multe cazuri. Se întâmplă ca unii să deprindă mai mult dintr-o dată, decât alţii, solicitaţi de mai multe ori; de aceea, văzând unele lucruri o singură dată îşi reamintesc mai bine decât alţii care le-au văzut de mai multe ori. Prin urmare, când ne reamintim, se produce în noi una din mişcările anterioare, până ce se iveşte şi aceea căreia obişnuia să-i urmeze. De aceea urmărim cu mintea ceea ce urmează îndată, pornind de la ceva prezent acum sau de la altceva, şi de la ceva asemănător, contrariu sau apropiat. Din această cauză are loc reamintirea, căci mişcările unor obiecte sunt aceleaşi, ale altora sunt simultane, sau mişcările

unora cuprind o parte din altele, aşa încât restul care e pus în mişcare în urma acelei părţi este destul de redus[11]. În acest mod facem căutarea, dar şi fără să căutăm aşa ne reamintim, atunci când un anumit proces are loc după un altul. De cele mai multe ori totuşi o mişcare se produce când au loc şi celelalte mişcări despre care am vorbit. Nu trebuie defel să cercetăm cum ne amintim de cele depărtate, ci doar de cele apropiate; căci în mod evident este vorba de acelaşi fenomen. Vorbesc despre ceea ce urmează fără o căutare prealabilă şi fără să-mi reamintesc. Căci mişcările se succed în virtutea obişnuinţei. Astfel, încât, dacă cineva vrea să-şi reamintească va face următorul lucru: va căuta să prindă începutul mişcării în urma căreia vine cea dorită. De aceea cele mai rapide şi bune reamintiri (452 a) sunt cele care pornesc de la origine; căci după cum sunt în succesiune lucrurile unele faţă de altele, tot aşa sunt şi mişcările. Şi se pot ţine minte mai bine lucrurile ce au o anumită rânduială, ca, de pildă, matematicile, pe când cele rău alcătuite sunt greu de ţinut minte. Reamintirea se deosebeşte de reînvăţare şi prin aceea că subiectul va putea să se îndrepte singur către ceea ce urmează după început. Când nu va putea face acest lucru fără să fie condus de altul, înseamnă că nu-şi mai aminteşte. De multe ori cineva nu poate să-şi reamintească la început, dar după căutare reuşeşte. Aceasta se întâmplă celui ce răscoleşte multe mişcări până să găsească pe acea care e legată de bunul căutat. Amintirea înseamnă a poseda virtual mişcarea cauză, după care se vor produce şi celelalte mişcări pe care le ai în stăpânire, aşa cum s-a spus. Însă lucrul trebuie luat de la origine. De aceea unii par că-şi amintesc uneori plecând de la cazurile generale. Cauza este că se trece repede de la un lucru la altul, de pildă de la lapte la alb, de la alb la aer şi de la acesta la umed, în legătură cu care îşi aminteşte de toamnă, cel ce caută acest anotimp. În general şi mijlocul tuturor lucrurilor se potriveşte cu un anumit început; căci, dacă nu ne amintim de la bun început, ne vom aminti ajungând la mijloc, sau nu ne vom aminti din nici o altă parte. De pildă, dacă cineva s-ar gândi la înlănţuirea ABCDEFGH, în cazul că ar căuta pe G sau H şi nu

şi-a amintit de el când se află la H, poate s-o facă la E. De acolo se poate îndrepta în ambele sensuri, şi spre D şi spre F. Dacă nu caută pe unul din acestea, atunci mergând până la C îşi va aminti (în cazul că îl caută pe G sau F), dacă nu, o va face mergând până la A, şi aşa mai departe. Uneori poate să-şi amintească de ceea ce vine după, alteori nu; cauza stă în posibilitatea de a merge spre mai multe puncte pornindu-se de la un acelaşi început, de exemplu de la C să ajungem la F sau la D. Dacă mişcarea nu s-a mai efectuat de mult, ea va avea loc către punctul cel mai obişnuit, căci obiceiul este ca şi o a doua natură. De aceea ne amintim repede acele lucruri la care ne gândim des. În felul cum ele vin, prin firea lor, unul după altul, tot aşa se leagă şi în act; repetarea aceluiaşi lucru creează natura. Dar dacă în (452 b) cele fireşti se petrec şi lucruri contra firii, ba chiar altele întâmplătoare, cu atât mai mult va fi aşa în cele ce se petrec după obişnuinţă, în care natura nu se manifestă în acelaşi mod; aşa încât sufletul se mişcă uneori când într-un fel, când într-altul, mai ales în cazul că este tras dintr-o parte în alta. De aceea când trebuie să ne reamintim un nume şi mai există unul asemănător, îl deformăm pe primul după acesta. – Reamintirea aşadar se petrece în felul descris.

Lucrul cel mai de seamă este că trebuie să apreciem timpul fie printr-o măsură, fie în chip nedefinit. Să spunem că există ceva prin care distingem un timp mai lung de unul mai scurt. Probabil ca în cazul mărimilor: apreciem obiectele mari şi îndepărtate, nu prin întinderea gândului până la ele, aşa cum susţin unii că face vederea (căci chiar dacă obiectele nu există, mintea totuşi le concepe), ci printr-o mişcare analoagă; căci în minte există aceleaşi forme şi mişcări. Ce diferenţă ar mai fi între a concepe obiecte mari şi a le concepe mai mici? La urma urmelor, toate cele dinăuntru sunt mai mici prin analogie cu cele dinafară. Însă există posibilitatea de a concepe ceva analog pentru distanţe aşa ca pentru figuri. Astfel dacă o mişcare se face de la A la B şi de la B la E, se face prin CD; căci AC şi CD sunt proporţionale. Dar de ce facem mai degrabă mişcarea CD decât FG? Desigur, pentru că aşa cum e raportul dintre AC

şi AB este şi cel dintre G şi M. Aceste mişcări se fac deodată. Însă dacă cineva vrea să se gândească la FG, se poate gândi în mod similar la BE, în loc să se raporteze la HI şi KL, căci acestea sunt ca FA faţă de BA[12].

Când mişcarea lucrului se face odată cu aceea a timpului, atunci lucrează repede memoria; altminteri, există amintire numai în aparenţă. Căci nimic nu împiedică pe cineva să se amăgească, părându-i-se că-şi aminteşte fără să-şi amintească în fapt. Dacă lucrează memoria, nu poţi să nu-ţi dai seama că-ţi aminteşti, şi să-ţi scape acest lucru: acesta şi era actul însuşi de a-ţi aminti. Dar dacă mişcarea lucrului se face separat de cea a timpului, sau invers, nu avem amintire. Pe de altă parte, mişcarea timpului este dublă: uneori nu ne amintim cu precizie de ceva (453 a), de pildă că am făcut cu adevărat un lucru acum trei zile, alteori ni-l amintim şi chiar cu precizie. Dar este amintire chiar dacă nu are loc cu precizie. Se obişnuieşte totuşi a se spune că îţi aminteşti atunci când, deşi nu ştii în ce moment anume, cunoşti acel fapt fără a şti când s-a petrecut.

S-a spus mai înainte că nu aceiaşi oameni au memorie bună şi reamintire bună. Memoria diferă de reamintire, nu numai în ceea ce priveşte timpul, ci şi prin faptul că multe dintre animale au ţinere de minte, dar putinţa de a-şi reaminti nu o are nici unul dintre vieţuitoarele cunoscute, în afară de om[13]. Cauza este că reamintirea se prezintă ca un fel de raţionament. Cel care îşi reaminteşte raţionează că a văzut, auzit sau simţit ceva similar mai înainte, şi totul e ca un fel de cercetare. O asemenea facultate se iveşte numai la acele fiinţe care posedă de la natură o facultate volitivă; căci activitatea volitivă este un fel de silogism[14].

Un indiciu că acest proces este corporal şi că reamintirea înseamnă căutarea imaginii în corp, este faptul că unii se simt prost pentru că nu-şi pot reaminti ceva, în ciuda eforturilor, dar renunţând să mai încerce, îşi amintesc lucrul îndată, iar acesta e mai ales cazul melancolicilor, căci pe ei reprezentările îi agită cel mai mult. Cauza pentru care amintirea nu depinde de ei înşişi este că, la fel cum aruncând ceva nu-ţi mai stă în putere să opreşti lucrul, tot aşa şi cel care caută să-şi reamintească

pune în mişcare acea parte a corpului în care sălăşluieşte înrâurirea. Cele mai mari neplăceri le au cei cărora li se întâmplă să aibă umiditate în jurul punctului sensibil pus în mişcare; căci, odată agitat, procesul nu se va potoli până ce nu apare amintirea căutată, mişcarea gândului revenindu-şi atunci la loc. De aceea, atât mânia cât şi temerile, când se pun în mişcare, nu se potolesc din cauza reacţiilor pe care le declanşează, ci mână mereu spre acelaşi lucru. Acest proces seamănă cu acela când nume, melodii şi cuvinte ne vin stăruitor în gură: deşi ne oprim şi nu mai vrem, ne vine din nou să le cântăm sau să le rostim. Cei care au părţile de sus mai mari şi cei care seamănă (453 b) cu piticii, au mai puţină ţinere de minte decât ceilalţi, pentru că la ei apasă o greutate mai mare asupra părţii senzitive, şi mişcările iniţiale nu se pot păstra, ci se risipesc şi nu apar de îndată în timpul reamintirii. Cei foarte tineri şi cei foarte bătrâni nu au ţinere de minte din pricina turburărilor lăuntrice: unii au vitalitatea în scădere, ceilalţi sunt în plină creştere; în plus, copiii sunt, până la o vârstă destul de înaintată, asemenea piticilor. – Am spus, aşadar, despre memorie şi ţinerea de minte care e natura lor şi prin ce parte a sufletului îşi exercită vieţuitoarele aceste facultăţi; despre reamintire am spus de asemenea ce este, cum se petrece şi din ce cauze.

CAPITOLUL 3

Despre somn şi veghe

1

În legătură cu somnul şi veghea[1], trebuie cercetat ce sunt ele şi dacă sunt proprii sufletului sau corpului ori comune, iar dacă sunt comune, cărei părţi a sufletului sau a corpului îi aparţin; apoi, din ce cauză există ele la animale, precum şi dacă toate au parte de amândouă, sau câte unele sunt înzestrate numai cu una pe când altele posedă numai pe cealaltă, sau unele nu au parte de nici una iar altele le au pe amândouă. În afară de acestea, trebuie cercetat ce este visul şi din ce cauză cei ce dorm uneori visează, alteori nu visează, ori visează totdeauna dar nu ţin minte; iar dacă este aşa, din ce cauză; apoi dacă se pot prevedea cele ce urmează să se întâmple sau nu şi, în caz că se pot prevedea, în ce mod, precum şi dacă se pot prevedea numai cele ce se vor petrece datorită omului sau şi cele care se vor petrece datorită divinităţii, şi dacă se desfăşoară în mod natural sau de la sine.

Întâi de toate este limpede că şi veghea şi somnul revin unei aceleiaşi părţi a vieţuitorului. Ele îşi sunt într-adevăr contrarii şi somnul e evident un fel de lipsă a veghei; dar întotdeauna contrariile, atât în alte cazuri cât şi în cele ale naturii, se manifestă în aceeaşi parte receptivă şi sunt înrâuriri ale aceluiaşi subiect, ca, de pildă, sănătatea şi boala, frumuseţea şi urâţenia, puterea şi slăbiciunea, vederea şi orbirea, auzul şi surzenia. Acest lucru este evident şi din următoarele (454 a) considerente: după acelaşi indiciu după care recunoaştem pe cel

care e treaz recunoaştem pe cel care doarme. Socotim că este treaz cel care simte şi că fiinţa trează resimte toate, atât pe cele din afară, cât şi mişcările dinăuntrul ei. Dacă, prin urmare, veghea nu constă în nimic altceva decât în simţire, e clar că prin facultatea senzitivă sunt treze cele treze şi dorm cele care dorm. Deoarece senzaţia nu e proprie nici sufletului singur nici numai corpului (căci cui aparţine virtualitatea, aceluia îi aparţine şi actul; ceea ce se numeşte senzaţie, ca act, este o mişcare a sufletului prin intermediul corpului), e clar că această înrâurire nu e proprie numai sufletului, dar nici corpul fără de suflet nu poate percepe. Am arătat mai înainte, în alte lucrări[2], deosebirea dintre aşa-numitele părţi ale sufletului şi am făcut distincţia între funcţia nutritivă şi celelalte funcţii existente în corpurile care au viaţă, menţionând că nici una din celelalte nu poate exista fără aceasta. Este clar că fiinţele care au parte numai de creştere şi pieire nu au somn şi veghe, ca, de pildă, plantele; căci ele nu au partea senzitivă, nici în stare distinctă, nici în stare difuză; căci, atât ca potenţă, cât şi ca esenţă, ea e separabilă.

De asemenea, este evident că nu există nici o fiinţă care să vegheze mereu sau să doarmă mereu, ci ambele stări se manifestă la aceleaşi vieţuitoare; dacă vieţuitorul are facultatea de a percepe, nu poate să nu doarmă sau să nu vegheze: amândouă aceste stări, dependente de percepţie, aparţin principiului simţirii. Nu se poate ca una dintre aceste stări să existe permanent în aceeaşi fiinţă, adică un anumit soi de fiinţe să doarmă încontinuu sau să vegheze încontinuu, pentru că toate fiinţele care exercită în mod firesc o activitate, când depăşesc timpul normal spre a face ceva, ajung la neputinţă; de pildă, ochii care văd încetează să mai facă acest lucru, la fel se întâmplă cu mâna, sau oricare alt organ care exercită o anumită acţiune. Dacă organul căruia îi este dat să perceapă depăşeşte timpul în care e capabil să perceapă încontinuu, slăbeşte şi nu mai poate face acest lucru. Dacă, prin urmare, veghea e limitată prin încetarea (454 b) percepţiei şi dacă dintre contrarii unul trebuie să fie prezent, celălalt nu, iar veghea e contrariul somnului, dacă, în

sfârşit, e necesar ca oricând unul dintre contrarii să fie prezent, rezultă că vieţuitorul trebuie să şi doarmă. Deci dacă somnul e o asemenea stare, adică neputinţa de a fi treaz dincolo de o anumită limită şi dacă limitarea veghei se produce fie prin boală, fie independent de boală, aşa încât şi neputinţa şi relaxarea vor fi la fel, atunci orice fiinţă care a vegheat în mod necesar trebuie să doarmă; căci e cu neputinţă să lucreze întruna. Într-adevăr, somnul este o înrâurire a părţii senzitive, întocmai ca o punere în lanţuri sau în nemişcare, aşa încât în mod necesar orice fiinţă care doarme are şi facultatea senzitivă. Însă facultate senzitivă este aceea capabilă să perceapă în act, dar a percepe în act în timpul somnului e pur şi simplu imposibil: de aceea orice somn trebuie să fie urmat de veghe.

Este evident că aproape toate animalele au parte de somn, atât cele înnotătoare cât şi cele zburătoare şi cele terestre; căci şi toate speciile de peşti şi toate moluştele pot fi văzute dormind, de asemenea toate celelalte care au ochi, chiar cele cu ochi duri ca şi insectele, dorm. Dar toate acestea au somnul scurt, aşa încât adesea i-ar fi greu cuiva să-şi dea seama dacă dorm sau nu. În ceea ce priveşte crustaceele, nu e încă lămurit, după observaţiile făcute, dacă dorm. Dacă explicaţia dată pare cuiva demnă de crezare, îi va da crezare. În orice caz, este evident că toate animalele au parte de somn din următoarele considerente: animalul se deosebeşte după putinţa de a percepe, iar somnul este un fel de nemişcare şi blocare a percepţiei, pe când veghea este dezlegarea şi îngăduirea ei. Nici una dintre plante nu are parte de vreuna din aceste stări. Fără percepţie, într-adevăr, nu există nici somn, nici veghe; iar fiinţele care au percepţie au parte şi de suferinţă şi de plăcere; cele care resimt acestea cunosc şi dorinţa. Plantele însă nu au parte de ele. O dovadă că funcţia nutritivă (455 a) se exercită mai bine în somn decât în stare de veghe este că hrănirea şi creşterea se desfăşoară mai degrabă atunci, fără să mai fie nevoie pentru acestea şi de percepţie.

2

De ce dorm şi veghează animalele, şi datorită cărui simţ sau căror simţuri, dacă sunt mai multe? De vreme ce unele animale au toate simţurile iar altele nu, de pildă văzul, pipăitul şi gustul le au toate, afară de cazul că vreun animal care este incomplet (s-a vorbit de ele în *Despre suflet*)[3], şi de vreme ce este de-a dreptul imposibil ca un animal care doarme să perceapă ceva, este evident că toate animalele au aceeaşi comportare în ceea ce se numeşte somn; căci dacă în timpul somnului cu un simţ ar percepe, cu altul nu, şi-ar da seama, ceea ce e cu neputinţă. Deoarece fiecărui simţ îi revine ceva propriu şi ceva comun, anume propriu este, de pildă, văzului vederea, auzului auzirea şi aşa mai departe, există o anumită facultate comună ţinând tovărăşie tuturor simţurilor, prin care vieţuitorul simte că vede şi aude (căci nu prin văz cineva vede că vede, sau distinge ori poate să distingă cele dulci de cele albe nu prin gust, nici prin văz, nici prin amândouă, ci printr-o parte comună[4] tuturor organelor de simţire; căci există o singură sensibilitate şi principiul facultăţii senzitive este unul, dar esenţa fiecărui gen de percepţie este alta, bunăoară cea a sunetului şi cea a culorii). Procesul acesta este simultan în primul rând cu pipăitul (căci acesta se separă într-adevăr de celelalte organe de simţ, pe când celelalte nu sunt separabile de el; s-a vorbit despre acestea în cercetările asupra sufletului). E limpede deci că veghea şi somnul sunt înrâuriri ale pipăitului. De aceea există ele la toate vieţuitoarele, căci numai pipăitul există la toate. Dacă somnul s-ar ivi prin faptul că toate simţurile au fost înrâurite, ar fi absurd ca simţurile să devină în chip necesar inactive şi nemişcate simultan, de vreme ce ele nu trebuie şi nu pot să lucreze simultan; dimpotrivă, e mai logic dacă li se întâmplă să nu se odihnească toate deodată. Ceea ce spunem acum e logic şi pentru următorul temei: dacă principiul sensibilităţii care e la baza tuturor celorlalte simţuri şi către care tind toate celelalte, suferă vreo înrâurire, în mod (445 b) necesar suferă şi toate celelalte, dar dacă vreunul din acestea este lipsit de puteri, nu şi acela în mod necesar ajunge la neputinţă. De altfel, din multe fapte rezultă

lămurit că somnul nu constă din inactivitatea simţurilor şi nefolosirea lor, nici din neputinţa de a resimţi. Aşa ceva are loc într-adevăr şi în cazul leşinurilor, căci leşinul este pierderea putinţei de a percepe. Unele forme de nebunie sunt şi ele asemănătoare. Ba şi cei cărora li se apasă vinele gâtului cad în nesimţire. Dar uneori incapacitatea funcţionării nu se află în orice fel de organ, nici nu are o cauză întâmplătoare ci, după cum am spus adineaori, se află în principiul sensibilităţii prin care sunt percepute toate; când deci acesta este neputincios, în mod necesar nu se va putea percepe cu nici unul din celelalte organe; în schimb, când un anumit organ din acestea e neputincios, nu încetează în mod necesar şi activitatea celui dintâi.

Din ce cauză are loc somnul şi ce fel de afecţiune este el, iată ce trebuie să spunem. De vreme ce există mai multe feluri de cauze (căci numim cauză scopul, ca şi începutul mişcării, şi atât materia cât şi forma)[5], întrucât spunem în primul rând că natura lucrează pentru un anumit scop, care este un obiectiv bun, iar repaosul, la orice fiinţă născută să se mişte, dar care nu poate să se mişte chiar fără încetare, este în mod necesar plăcut şi folositor, aşa încât somnul i se potriveşte, reiese că este adevărată metafora prin care îi dăm această denumire. Somnul există în vederea conservării animalelor. Veghea este însă ţinta somnului; căci faptul de-a simţi şi gândi reprezintă ţelul, la toate fiinţele care posedă pe una dintre acestea: ele sunt ce e mai bun în asemenea fiinţe, iar ceea ce e mai bun reprezintă ţelul. Ca atare, oricărui vieţuitor trebuie să-i revină starea de somn. Vreau să spun însă că necesitatea recurge la ipoteză, în sensul că, existând o fiinţă cu natura sa proprie, trebuie neapărat să-i revină unele stări, iar dacă au loc acestea, neapărat că-i revin şi altele. Pe deasupra, mai trebuie spus şi în urma cărui proces sau a cărei activităţi din corp au loc la vieţuitoare veghea şi somnul. La celelalte animale trebuie să presupunem, pentru asemenea stări, cauze identice sau analoage cu cele ce acţionează la animalele cu sânge, în cazul cărora e vorba de aceleaşi cauze ca la oameni. Rezultă că, potrivit celor din urmă, sunt de studiat toate.

Am precizat mai înainte, în alte lucrări[6], că izvorul simţirii la vieţuitoare se află (456 a) în aceeaşi parte a corpului din care izvorăşte şi principiul mişcării. Anume, existând trei regiuni distincte, el se situează în zona mijlocie, dintre cap şi partea inferioară a pântecelui. Deci la animalele cu sânge este vorba de regiunea din jurul inimii, căci toate animalele cu sânge au inimă şi acolo îşi are sediul principiul mişcării şi cel al sensibilităţii fundamentale. Este limpede că acolo se află şi izvorul mişcării, ca şi al răsuflării sau în general al răcirii, căci natura a făcut animalele ce respiră, ca şi pe cele ce se răcesc în apă, astfel încât să-şi păstreze căldura din acea parte a corpului. Dar vom vorbi mai târziu despre asemenea lucruri. La animalele fără sânge, la insecte şi la cele care nu sunt înzestrate cu răsuflare, aerul inerent lor se dilată şi se contractă, pare-se, într-o parte analoagă a corpului. Iar acest lucru este limpede la holoptere, ca viespile, albinele, muştele şi celelalte asemenea lor. Deoarece însă este cu neputinţă a pune în mişcare ceva ori a săvârşi un act fără energie, iar energia e dată de reţinerea suflului, la cele care introduc aer în ele energia e dată de reţinerea aerului dinăuntru (de aceea insectele cu aripi zumzăie când se mişcă, datorită frecării aerului care se izbeşte de platoşa insectelor holoptere). Oricare vieţuitor se mişcă întreg când se iveşte o senzaţie – fie internă, fie externă – în principiul sensibil. Dacă somnul şi veghea sunt reacţii ale părţii acesteia, este limpede în ce loc şi în care regiune senzitivă principală au loc ele.

Unii se mişcă în somn şi săvârşesc multe gesturi care seamănă cu starea de veghe, desigur nu fără o anumită reprezentare şi simţire. [Visul este şi el un fel de manifestare a simţirii.] Despre el însă vom vorbi mai târziu. În lucrarea numită *Probleme*[7] s-a arătat cum se face că, atunci când ne trezim, ne reamintim visele, în timp ce faptele săvârşite în stare de veghe pot fi uitate.

3

În continuare trebuie să vedem în urma căror procese şi unde îşi are originea această stare organică, atât cea de veghe cât şi cea de somn. Este clar că pentru fiinţa cu simţire apare mai întâi

nevoia de a se hrăni şi a creşte; ultimul fel de hrană, pentru toate animalele fără sânge, este dat de natura sângelui, pentru animalele fără sânge de ceva analog (456 b). Sediul sângelui este în vine, a căror obârşie este în inimă (aşa cum reiese lămurit din disecţii). Deci, prin pătrunderea hranei din afară în locurile apte s-o primească se produce o exhalaţie a ei în vine, şi acolo, preschimbându-se în sânge, hrana urcă spre inimă. S-a vorbit despre acestea în tratatul despre hrănire. Acum trebuie să reluăm problema, pentru ca să putem înţelege care sunt cauzele mişcării şi cărei modificări a părţii senzitive li se datorează veghea şi somnul.

Somnul nu este, aşa cum s-a spus, o anumită slăbire produsă în partea senzitivă; căci şi nebunia, sufocarea sau leşinul pricinuiesc o asemenea slăbire. Ba chiar unii, aflaţi într-o stare de leşin puternic, se întâmplă să aibă reprezentări. Acest lucru trezeşte o oarecare nedumerire, căci dacă este cazul să spunem că leşinul e un somn, s-ar putea să fie un vis şi reprezentarea ivită sub această stare. Cei care au fost încercaţi de stări de leşin puternice şi care credeau că au şi murit, ştiu să povestească multe lucruri. Despre toate, trebuie să admitem aceeaşi explicaţie. Într-adevăr, după cum spuneam, somnul nu înseamnă slăbirea totală a sensibilităţii, ci această stare provine de la exhalaţia pricinuită de hrană; căci e obligatoriu ca exhalaţia să se ridice până la un anumit punct, apoi să revină şi să intre în prefacere, întocmai ca apele Euriposului. Căldura fiecărui vieţuitor tinde către partea de sus, iar odată ajunsă acolo se întoarce şi revine întreagă în jos. De aceea somnul se iveşte mai ales după hrănire, căci atunci sunt mânate laolaltă către părţile de sus atât o mare cantitate de umiditate, cât şi substanţa corporală. Fixându-se, ele îngreuiază organismul şi produc aţipirea. Apoi, când coboară şi se întorc îndărăt, gonind căldura, se iveşte somnul şi animalul adoarme. O dovadă în acest sens sunt narcoticele: căci toate provoacă îngreuiarea corpului, atât cele luate ca băutură, cât şi cele care se mănâncă, de pildă macul, mandragora, vinul, negara. La fel, cei care sunt îngreuiaţi şi somnoroşi par să aibă această stare, neputând să-şi ridice capul şi să-şi deschidă pleoapele. După masă mai ales se iveşte un

astfel de somn; căci exhalaţia de la mâncăruri este mare. Somnul provine şi din unele oboseli; oboseala produce o descompunere în corp iar produsul descompunerii este ca şi o hrană greu mistuită (457 a) în cazul că nu e rece. Şi unele boli cauzează acelaşi lucru, anume cele care se datorează surplusului de umezeală şi căldură, aşa cum se întâmplă cu cei ce au febră sau sunt în letargie. În epoca copilăriei se întâmplă la fel; într-adevăr, copiii dorm foarte mult, pentru că toată hrana este trimisă în sus. Dovadă este că în perioada copilăriei părţile de sus întrec în mărime pe cele de jos, întrucât creşterea lor e mai rapidă. De aceea şi cazurile de epilepsie sunt frecvente la copii, căci somnul e ceva asemănător epilepsiei şi într-un anumit sens este chiar epilepsie. De aceea, la mulţi această boală începe în timp ce dorm şi au accese în timpul somnului, iar în stare de veghe nu au nimic. Într-adevăr, când aerul[8] urcă în cantitate mare, coborând apoi prin vine, umflă şi strâmtează deschizătura prin care se face respiraţia. De aceea vinurile nu fac bine copiilor, nici doicilor (căci nu e deosebire dacă-l beau chiar ei sau îl bea doica), ci trebuie băut amestecat cu apă şi în cantitate mică, deoarece vinul este vaporos, în special cel negru. Părţile de sus ale copiilor sunt într-astfel pline de hrană încât până la cinci luni nici nu întorc gâtul. Ca şi la cei foarte beţi, o cantitate mare de umezeală urcă în sus. Probabil această stare este cauza pentru care fătul, la început, stă liniştit în pântece. Şi în general, sunt somnoroşi cei cărora nu li se văd bine vinele, cei mici de statură şi cei cu capul mare; căci la primii, vinele fiind strâmte umezeala nu se poate scurge lesne, iar la ceilalţi tendinţa de ascensiune şi evaporare este mare. Cei cu vinele pronunţate nu sunt somnoroşi, datorită lărgimii vinelor, dacă nu au vreo altă afecţiune care să se opună. Nici cei melancolici nu sunt somnolenţi, căci interiorul lor e rece, astfel că la ei nu se formează o cantitate mare de vapori. Iată de ce sunt slabi, fiind totuşi mâncăcioşi: e ca şi cum corpurile lor n-ar fi predispuse să asimileze. Fierea neagră, fiind în chip firesc rece, răceşte şi partea nutritivă şi celelalte părţi unde ar putea să existe un prisos de acest fel. – Prin urmare, este evident, din (457 b) cele spuse, că somnul este o concentrare înăuntru a căldurii şi un

răspuns dat de organism datorită cauzei arătate. Aşa se face că cel care doarme se mişcă mult. Din clipa când pierde cunoştinţa, el se răceşte şi din pricina răcirii îi cad pleoapele. Dar părţile de sus şi cele externe sunt reci, pe când cele dinăuntru şi de jos sunt calde, anume picioarele şi interiorul.

Totuşi s-ar putea arăta faptul că somnul cel mai puternic este după mese, iar vinul şi cele ce au căldură, ca el, provoacă somn. Dar nu pare întemeiat ca somnul să fie o răcire iar ceea ce provoacă somnul să fie cald. Să se întâmple oare ca zonele cu pori ale capului să se răcească la venirea vaporilor, întocmai cum pântecele gol este cald iar umplerea lui produce răcire din pricina mişcării? Sau, după cum cei ce beau ceva cald au îndată un tremur, la fel aci, în timp ce căldura se ridică în sus, răceala adunându-se aduce răcire şi face să slăbească şi să scadă căldura interioară? Afară de aceasta, în momentul când în corp intră o cantitate mare de hrană, pe care căldura o urcă sus, are loc o răcire – ca în cazul focului peste care se pun lemne – până când ea este mistuită. Somnul însă se produce, după cum s-a spus, când substanţa corporală este adusă prin vine sus, până la cap, de către căldură. În momentul în care nu mai poate fi antrenată din cauză că este prea multă, ea este respinsă şi se scurge în jos. De aceea oamenii cad jos (omul e singurul dintre animale care stă drept) în momentul când dispare căldura care o antrenează în sus, şi căderea provoacă pierderea cunoştinţei şi apoi dă drumul imaginaţiei. Acestea sunt explicaţiile acceptate acum, în ce priveşte procesul de răcire.

De altminteri, principalul loc este regiunea creierului, după cum s-a spus în altă parte. Creierul este cea mai rece parte a corpului, cum e la fiinţele care nu au creier partea corespunzătoare lui. După cum aburul care se degajă sub influenţa căldurii soarelui, cum ajunge sus se răceşte datorită temperaturii scăzute de acolo şi, condensându-se, coboară (458 a) transformat din nou în apă, tot astfel, prin ascensiunea căldurii către cap, exhalaţia suplimentară se condensează în flegmă (de aceea catarurile par să vină de la creier), iar cea hrănitoare şi sănătoasă coboară,

după ce s-a condensat, şi micşorează căldura. Subţirimea şi îngustimea vinelor din regiunea creierului contribuie la răcire, făcând să nu se săvârşească cu uşurinţă evaporarea. Aceasta este cauza răcirii, chiar dacă exhalaţia e foarte caldă. Trezirea se face atunci când o cantitate mare de căldură din jur, concentrată într-un spaţiu mic, a fost absorbită, devenind dominantă, şi după ce s-a separat sângele mai corporal de sângele cel mai curat. Cel mai subţire şi mai curat este acela din creier, în timp ce sângele din părţile inferioare este cel mai gros şi mai tulbure. Tot sângele îşi are originea, aşa cum s-a spus şi aici şi în altă parte, în inimă.

Acolo vâna din mijloc comunică cu fiecare din cele două cavităţi ale inimii; acestea două primesc sânge din fiecare vână, atât din cea mare, cât şi din aortă. În vâna din mijloc se face despărţirea. Dar e mai potrivit să precizăm acestea în alte tratate. Din pricină că sângele devine mai amestecat după intrarea în corp a hranei, se iveşte somnul, până ce se desparte sângele cel mai curat, trecând în părţile de sus iar cel mai tulbure în părţile de jos. După ce s-a făcut această separaţie, fiinţele se trezesc eliberate de îngreuierea provocată de hrană. – Am arătat deci cauza somnului, anume îngrămădirea substanţei corporale, trimisă în sus de către căldura internă, în jurul principiului sensibilităţii; de asemenea am spus ce este somnul, anume starea de inacţiune a principiului sensibil, care se produce în mod necesar (nu poate exista animal fără să existe procesele care îl caracterizează ca atare), în vederea conservării; căci repausul reface vieţuitorul.

CAPITOLUL 4

Despre vise

1

După acestea, să întreprindem cercetarea despre vis şi, mai întâi (458 b), să spunem în care dintre părţile sufletului se manifestă el, dacă anume e o reacţie a părţii intelective sau a celei senzitive; căci doar prin acestea devenim conştienţi de cele din noi. Dacă folosinţa văzului este vederea, a auzului auzul şi a simţirii în genere faptul de a simţi şi dacă există printre simţiri unele comune, ca a formei, a mărimii, a mişcării şi celelalte de acest fel, altele fiind specifice, cum sunt culoarea, sunetul, gustul – este cu neputinţă ca acela ce se închide în sine cu totul şi doarme să vadă, şi tot aşa se prezintă cazul şi cu celelalte simţiri: aşa încât e limpede că nu resimţim nimic atunci când dormim[1].

Aceasta înseamnă că nu pe calea simţurilor resimţim visul. Dar nici pe calea judecăţii. Într-adevăr, noi nu spunem numai, despre câte ceva ce vine spre noi că e om sau cal, ci facem şi judecata că e alb ori frumos; deci, fără de simţire judecata n-ar putea spune nimic din acestea, nici că-i adevărat, nici că-i neadevărat.Totuşi în vise se întâmplă ca sufletul să facă aşa ceva; credem a vedea că vine spre noi un cal şi că e alb. Pe deasupra, potrivit cu visul cugetăm şi la câte altceva, aşa cum în timpul vegherii resimţim şi alte lucruri; căci despre lucrul pe care-l resimţim, adesea şi gândim câte ceva. Astfel în vise, dincolo de imagini, uneori cugetăm la alte lucruri. Iar aşa s-ar dovedi că stau lucrurile cu acela care, trezindu-se, şi-ar îndrepta atenţia şi ar sta să-şi amintească de vis. Unii au şi luat în cer...

tare asemenea vise, de pildă cei ce pretind a orândui lucrurile printr-un procedeu de rememorare; li se întâmplă într-adevăr, adesea, să-şi pună în faţa ochilor altă imagine decât visul, în orizontul acela. Aşa încât e lămurit că imaginea din somn nu reprezintă întreg visul şi că aceea ce cugetăm ţine de judecată. În orice caz, e evident măcar atâta lucru, despre toate cele în joc, că prin aceeaşi capacitate prin care ne amăgim, când suntem treji, în caz de boală, căpătăm şi reacţia respectivă din timpul somnului. Poţi să fii cât de sănătos şi învăţat, totuşi soarele nu-ţi apare mai puţin ca fiind de un picior. Însă, fie că sunt aceleaşi fie că sunt diferite, facultatea imaginativă şi cea senzitivă a sufletului, nu e mai puţin adevărat că în noi nu se produce aşa ceva fără de vedere şi simţire; căci a vedea şi a auzi ceva greşit revine celui ce efectiv vede şi aude ceva, chiar dacă nu e ce crede el. Însă, în timpul somnului se presupune că nu se vede (459 a), nu se aude şi în general nu se simte nimic. Faptul că nu se vede nimic poate fi adevărat, însă nicidecum că simţirea nu încearcă nimic, ci până şi vederea poate fi supusă unei încercări, precum şi celelalte simţuri, ba fiecare din ele, ca la o fiinţă trează, oferă câte ceva într-un fel, prin senzaţie, deşi nu tocmai ca la o fiinţă trează; şi uneori judecata spune că lucrul văzut e fals, cum ar spune-o celor treji, alteori ea se supune şi dă urmare imaginii.

Faptul deci că procesul pe care îl numim vis nu ţine de partea din noi ce judecă, nici de cea care gândeşte, este limpede. Dar ea nu ţine nici de cea senzitivă de-a dreptul; căci atunci s-ar putea vedea şi auzi pur şi simplu.

Trebuie aşadar cercetat cum şi în ce fel stau lucrurile. Să presupunem, ceea ce pare îndreptăţit, că visul este o stare de ordin sensibil, de vreme ce aşa e şi somnul; căci acesta nu revine unuia dintre vieţuitoare, visul altuia, ci ele revin aceluiaşi. Dat fiind că am vorbit despre imaginaţie în *Despre suflet* [2] şi anume că imaginativul este aidoma cu sensibilul, deşi esenţa lor e diferită; dat fiind că, pe de altă parte, imaginaţia este mişcarea pricinuită de simţirea în act, iar visul pare a fi un fel de imaginare (căci imaginea din somn o denumim vis, fie că se produce de-a dreptul, fie în vreun alt chip), este limpede că faptul de a

visa ține de facultatea senzitivă în măsura în care e ceva imaginativ[3].

2

Ce anume este visul și cum se ivește el din sânul celor ce se petrec în cadrul somnului, iată ce trebuie în primul rând cercetat. Lumea sensibilă ne face să resimțim câte ceva, prin fiecare organ al simțurilor, iar înrâurirea produsă de ea nu numai că stăruie în organe atâta vreme cât simțirile sunt active, dar stăruie chiar după ce ele au încetat să mai fie. Înrâurirea aceasta asupră-le seamănă întrucâtva cu cea a obiectelor în mișcare. Într-adevăr, și în cazul obiectelor acestora mișcarea are loc fără ca ceea ce le-a pus în mișcare să le mai atingă; a fost pus în mișcare un anumit strat de aer, iar mișcarea lui, la rându-i, face la fel cu un altul. În felul acesta, până în clipa când procesul se oprește, agentul poate produce mișcarea atât în (459 b) aer cât și în lichide. La fel trebuie să concepem procesele și în prefacerile din lucruri: de pildă, ceea ce s-a încălzit sub acțiunea căldurii, încălzește la fel pe altul din zona alăturată, și acest fenomen se săvârșește până la capăt.

De aceea și în locul unde se petrece simțirea, de vreme ce senzația în act este un fel de alterare, neapărat că se întâmplă așa ceva. Înrâurirea nu are loc doar în organele ce resimt, ci și în cele ce au încetat s-o facă, și are loc și în adâncime și la suprafață[4]. Iar lucrul e limpede când resimțim ceva în chip continuu: dacă, de pildă, suferim o schimbare, înrâurirea succede senzației, ca de pildă când trecem de la soare la întuneric; ni se întâmplă într-adevăr să nu vedem nimic, din pricina persistenței procesului trezit de lumină în ochi. Dacă vom privi îndelungat la o singură culoare, alb ori galben, ea ne apare întocmai, oriunde ne-am arunca apoi privirea. Iar dacă privim spre soare ori spre altceva strălucitor și închidem apoi ochii, ni se arată, de suntem atenți, pe linia de-a lungul căreia se petrece acțiunea vederii, mai întâi aceeași culoare, apoi ea se preface în roșu, în purpuriu, până ce trece în negru și dispare. La fel se

desfăşoară şi simţirile trezite de lucruri în mişcare, ca, de pildă, de râuri, mai ales de cele repezi; căci atunci ne par în mişcare chiar lucrurile ce stau pe loc. De altfel, se şi întâmplă că unii asurzesc din cauza zgomotelor mari, sau îşi pierd mirosul din cauza miresmelor puternice, la fel fiind şi cu celelalte[5]. E limpede că lucrurile se întâmplă după cum arătăm.

Faptul că organele de simţire resimt degrabă chiar şi deosebirile mărunte îl dovedeşte fenomenul petrecut în cazul oglinzilor; în legătură cu aceasta, cineva, cercetându-l ca atare, ar putea avea multe nelămuriri. Dar e totodată limpede în cazul oglinzilor că, după cum vederea suferă o înrâurire, ea pricinuieşte la rândul ei una. Într-adevăr, dacă oglinzile sunt deosebit de curate, în clipa când femeile ce sunt la vreme de menstruaţie se întâmplă să se uite într-una din ele, apare la suprafaţa oglinzii ca şi un abur sângeriu; iar dacă oglinda e nouă, nu e lesne să se şteargă o asemenea pată, pe când dacă e veche e lesne. Pricina este, cum am spus (460 a), că vederea nu numai că suferă o înrâurire prin intermediul aerului, dar ea şi pricinuieşte una şi pune în mişcare ceva, ca şi obiectele strălucitoare; căci vederea face parte din rândul celor ce strălucesc şi au o culoare. Ochii însă se dispun întocmai ca oricare altă parte a corpului, în chip firesc; căci prin natura lor ei au vinişoare. De aceea, când are loc menstruaţia, datorită turburării şi aprinderii sanguine, chiar dacă diferenţa din ochi ne rămâne nepercepută, ea există totuşi (căci natura spermatică şi cea menstruală sunt aceleaşi) şi aerul este pus astfel în mişcare, iar el, la rândul său, înrâureşte zona de aer care e pe oglinzi şi care e continuă, cu un efect asemănător celui pe care-l suferise el, aerul oglinzii dând atunci acea aparenţă. Tot astfel, printre straie, cele mai curate sunt şi cele ce se pătează mai repede; căci lucrul curat arată în amănunt ce a primit din afară, şi cu cât e mai curat, înregistrează cele mai mici schimbări. Iar arama, datorită netezimii ei, înregistrează cu deosebire orice atingere (trebuie să ne închipuim atingerea cu aerul ca un fel de frecare, sau ca o ştergere ori spălare), iar din cauza purităţii atingerea devine evidentă, oricare ar fi ea. Faptul că nu se depărtează repede de pe oglinzile noi, se datoreşte purităţii şi netezimii lor. Căci atingerea răzbate prin

asemenea oglinzi, atât în adâncime cât şi la suprafaţă, în adâncime datorită purităţii, la suprafaţă datorită netezimii. În schimb, la oglinzile vechi atingerea nu se păstrează, pentru că pata nu pătrunde la fel, ci mai puţin adânc. Faptul deci că şi din cauza unor diferenţe mai mici se naşte un proces, că simţirea e vie şi că, pe deasupra, organul sensibil al culorilor nu numai că suferă o înrâurire dar şi exercită una, e limpede din cele de mai sus. O mărturie în favoarea celor spuse o dau şi cele ce se petrec în legătură cu vinul şi cu pregătirea buchetului lui. Într-adevăr, pe dată se îmbibă de miresmele învecinate atât uleiul folosit aci, cât şi vinul; căci ele primesc nu numai mirosurile celor vârâte în ele ori amestecate, dar şi ale celor aşezate pe lângă vase sau ivite în preajma lor.

Pentru problema noastră de la început (460 b), fie aşadar stabilit un lucru, care din cele spuse reiese evident, anume că, chiar dacă dispare sensibilul de afară, rămân sensibile înrâuririle, iar pe deasupra că ne putem lesne înşela, sub unele stări afective[6], în ce priveşte senzaţiile, fiecare în felul său, ca, de pildă, cel fricos în caz de primejdie, îndrăgostitul în dragoste, astfel încât să ni se pară, doar după o mică asemănare, că vedem pe duşmani sau alteori că vedem pe cel iubit; iar acestea, cu cât am fi mai stăpâniţi de patimă, cu atât s-ar ivi mai lesne, la cea mai mică asemănare. În acelaşi fel se şi amăgesc lesne toţi, în caz de mânie sau în orice manifestare de dorinţă, şi cu atât mai mult cu cât sunt mai adânc înrâuriţi. Aşa se întâmplă că şi celor ce au călduri mari, le apar pe pereţi dihănii, dintr-o neînsemnată asemănare a câtorva linii întrunite. Iar acest lucru uneori se intensifică într-astfel, odată cu înrâuririle afective, încât, dacă patima nu e excesivă, nu-i rămâne cuiva ascuns că se înşeală, pe când dacă starea e puternică, omul e bântuit de năluciri. Pricina însă pentru care se întâmplă aceasta o dă faptul că nu pe temeiul aceleiaşi capacităţi poţi deosebi esenţialul şi căpăta imagini. Iar un semn al acestei situaţii este că soarele, de pildă, ne apare ca fiind de un picior, dar la această închipuire se opune adesea altceva[7]. De asemenea, prin încălecarea degetelor, ceea ce e una pare să fie două, şi totuşi nu spunem că sunt două[8]; căci văzul e mai presus de pipăit. Dacă n-ar exista decât

pipăitul singur[9], atunci bineînţeles am socoti că sunt două. Dar pricina pentru care ne înşelăm este că nu numai prin mişcarea lucrului sensibil ni se arată acestea, ci şi prin schimbarea senzaţiei ea însăşi, dacă ea se schimbă, aşa cum s-ar putea întâmpla din cauza sensibilului. Spunem toate acestea, la fel cum li se pare, de pildă, celor ce navighează, că pământul se mişcă, pe când în realitate vederea e cea mişcată de altceva.

3

Potrivit celor de mai sus, este limpede că nu numai la cei treji se produc reacţiile ivite prin resimţirea a ce e în afară ca şi a ce există în corpul propriul, ci şi atunci când se naşte starea numită somn; şi mai ales atunci apar ele. Căci de-a lungul zilei, ele sunt înlăturate, prin acţiunea comună (461 a) a simţurilor şi a gândirii, pierind întocmai ca un foc mic prins de o vâlvătaie mai mare, sau ca suferinţe şi bucurii mici cuprinse de altele mari, pe când dacă oamenii se odihnesc, atunci ies la suprafaţă şi cele mici. Noaptea, datorită odihnei parţiale a simţurilor, ca şi a neputinţei lor de a fi în act, prin faptul că se produce schimbul de căldură de la cele din afară înspre interior, mişcările sunt purtate spre izvorul simţirii şi ies în relief odată cu potolirea oricărei turburări[10]. Trebuie conceput că, întocmai vârtejurilor mici ivite în râuri, fiecare proces se produce continuu, uneori la fel cum era, alteori trecând în alte înfăţişări, datorită vreunui obstacol.

De aceea după hrănire şi dacă e vorba de vieţuitoare cu totul tinere, cum sunt pruncii, nu se produc vise; într-adevăr, căldura adusă de hrană pricinuieşte o prea mare mişcare lăuntrică. Aşa încât, după cum în apă, dacă o mişti prea tare, fie nu apare nici un fel de imagine, fie apare una, dar răvăşită cu totul, părând deosebită de ce este, în timp ce dacă apa e liniştită apare curată şi limpede, la fel şi în somn nălucirile şi procesele întârziate, care se ivesc pe baza celor resimţite, fie pier cu totul, sub mişcarea mai puternică de care e vorba, fie apar ca tulburătoare şi monstruoase, visele fiind atunci bolnăvicioase, cum se întâmplă la firile triste, la cei cuprinşi de febră sau la cei beţi.

Căci toate stările de acest fel, producând vapori, aduc mişcări şi agitaţii mari. În schimb, atunci când sângele s-a aşezat şi limpezit, la fiinţele sanguine, procesul sensibil ce se păstrează de la fiecare organ de simţ face ca visele să fie trainice, să manifeste şi să pară a fi ceva, pe calea văzului la cele aduse de văz, pe calea auzului la cele ale lui. În acelaşi fel este şi cu procesele provenite de la alte organe. Căci din faptul că de acolo pleacă procesul ajungând până la centrul sensibil, par a izvorî şi în stare de veghe (461 b) vederea, auzul şi simţirea, ca şi prin faptul că văzul pare uneori să fie pus în mişcare, fără să fie, noi spunând că vedem, după cum, prin faptul că pipăitul ne informează despre două mişcări, ne apar în loc de una, două. În general, centrul sensibil exprimă ceea ce vine de la fiecare simţire, dacă ceva mai intens nu vine să-i spună altceva. Prin urmare, o arătare se produce întru totul, dar ceea ce se arată nu capătă întru totul crezare, decât dacă partea ce judecă este reţinută sau nu-şi face exerciţiul propriu. Însă, la fel cum spuneam că fiecare ins poate fi amăgit de o înrâurire afectivă ori alta, tot aşa poate fi şi cu cel ce doarme, din pricina somnului, a proceselor din organele de simţ şi a altor întâmplări în legătură cu senzaţiile, astfel încât ceea ce are o mică asemănare cu un lucru să-l poată indica. Atunci când cineva doarme, dat fiind că sângele coboară cel mai mult spre centrul sensibil, procesele lăuntrice se concentrează şi ele acolo, unele fiind în putere, altele în act. Iar ele se comportă într-astfel încât, dacă vine ceva să pună în mişcare sângele, îndată iese în relief procesul acela, iar dacă procesul însuşi se curmă, iese la iveală un altul. Unele faţă de altele, ele se comportă ca broaştele acelea făcute de mâna omului[11], care, odată cu topirea sării, se ridică din apă. Procesele sunt inerente virtual aşa, iar prin îndepărtarea a ceea ce le împiedică, ele intră în act; şi dezlănţuindu-se în puţinul sânge ce se află în organele de simţ, ele dau mişcări aidoma celor ce se petrec în nori, care, în prefacerile lor repezi, seamănă cu oamenii şi cu centaurii. Fiecare din aceste procese este, după cum s-a spus, o rămăşiţă a simţirii în act; iar după dispariţia simţirii efective, rămân ceva inert, şi pe drept cuvânt se poate spune că aşa ceva reprezintă

un Coriscos, dar nu e Coriscos. Atunci însă când se exercită simţirea, nu partea principală şi critică din noi spunea că e Coriscos, ci simpla senzaţie spunea că acela era Coriscos cel adevărat. Cel despre care, în cazul că era înregistrat prin simţuri, spuneam acest lucru, acum, în cazul că imaginea nu ne e cu totul reţinută de sânge spre a mai fi resimţită, este trezit la viaţă de procesele din organele sensibile. Şi atunci, ce e asemănător pare a fi chiar adevărat. Atât de mare e tăria somnului încât te poate face să nu-ţi dai seama de acest lucru[12].

Prin urmare, aşa cum, dacă rămâne necunoscut cuiva faptul că degetul îi apasă ochiul (462 a) nu numai că el are impresia dar chiar va face judecata că sunt două lucruri în loc de unul, pe când, dacă nu-i rămâne ascuns, el are doar o impresie, dar nu va judeca aşa, tot astfel şi în somn, dacă simţi că dormi şi că ai starea în cadrul căreia încerci senzaţia celui care doarme, atunci ai impresia lucrului, dar ceva îţi spune, în starea ta, că aci e vorba de impresia că e Coriscos, nu de realitatea lui (căci adesea ceva din cugetul celui ce doarme îi spune că aceea ce i se iveşte este vis), dacă însă îţi rămâne ascuns că dormi, atunci nimic nu vine să spună altfel decât închipuirea.

Faptul că vorbim cu îndreptăţire şi că există procese imaginative, în organele de simţ, este evident în cazul că încerci să-ţi aminteşti cu atenţie ce anume înrâuriri suferi sub somn şi treaz fiind; căci uneori imaginile apărute celui ce doarme i se vor releva, când e treaz, ca fiind procese din sânul organelor de simţ; dar altora, tineri şi care au vederea deosebit de pătrunzătoare, în caz că e întuneric le apar înainte multe imagini mişcătoare, care-i fac să se dea în lături, speriindu-se adesea. Din toate acestea trebuie să tragem, negreşit, încheierea că visul este un proces imaginativ şi că are loc în somn; căci nălucirile de care am vorbit adineauri nu reprezintă vise, cum nu e vis nici ce ne poate apărea înainte când simţurile sunt declanşate. De asemenea nu e vis nici orice imagine din somn. Căci unora li se întâmplă să şi resimtă dinainte, într-un fel, sunete, lumină, ceva cu un gust sau o atingere, dar cu totul slab şi oarecum de departe, iar după ce chiar în somn zăriseră în chip şters câte ceva, de pildă, lumina felinarului după cum li se părea, când se

trezindu-se, ca fiind aşa. Iar unii chiar răspund la întrebări, ba se întâmplă, cu starea de veghe şi cea de somn, ca una să aibă loc pe deplin şi cealaltă, într-un fel, şi ea. Nici una dintre ele nu poate fi socotită vis. La fel, nu sunt adevărate nici toate gândurile ce se ivesc în somn, dincolo de imagini. Însă procesul imaginativ ce se naşte din mişcările resimţite, dacă are loc în somn ca atare, reprezintă un vis.

S-a întâmplat chiar ca unii (462 b) să nu fi avut nici un vis de-a lungul vieţii, iar alţii, înaintând adânc în vârstă, să înceapă să aibă vise fără să fi avut mai înainte. Pricina pentru care ele nu se produc pare asemănătoare celei din cazul copiilor şi al stării în care te afli după hrănire. Într-adevăr, la toţi cei la care firea a făcut într-astfel încât o cantitate mare de aburi să se ridice spre creştet, aburi ce, recăzând, pricinuiesc mişcări din belşug, la toţi aceştia pe drept cuvânt nu se iveşte nici o imagine. Însă cu înaintarea în vârstă, nu e de mirare ca visul să apară; căci odată cu dezvoltarea prin creştere a cuiva, fie pe temeiul vârstei fie pe cel al unei înrâuriri, neapărat că i se poate ivi şi o stare contrară faţă de ceea ce resimţea până atunci.

CAPITOLUL 5

Despre profeţia ivită în somn

1

Dacă te gândeşti la profeţia ce se iveşte în somn şi despre care spunem că rezultă din vise, nu poţi nici s-o nesocoteşti lesne, nici să-i dai crezare. Într-adevăr, faptul că toţi, sau cei mai mulţi, acceptă că visele au un tâlc, face ca lucrul să capete crezare, ca fiind rostit pe temeiul experienţei, iar faptul că uneori ar exista profeţii prin vis nu e de necrezut; căci lucrul are oarecum temei, aşa încât şi despre celelalte vise s-ar putea judeca la fel.

În schimb, negăsirea vreunei cauze bine întemeiate după care s-ar petrece aceasta face să apară neîncrederea; căci a susţine că divinitatea e cea care trimite visul reprezintă, în afara altei lipse de raţiune, o absurditate şi prin aceea că nu-l trimite celor mai buni şi chibzuiţi, ci la întâmplare. Iar dacă se suprimă cauza izvorâtă de la divinitate, nici o alta nu mai pare bine întemeiată: că unii sunt în stare să prevadă întâmplările ce au loc în jurul coloanelor lui Hercule sau al fluviului Borysthene (Nipru, N. tr.), este ceva al cărui temei pare mai presus de puterea noastră de pătrundere.

Trebuie, prin urmare, ca visele să fie sau cauze, sau semne ale întâmplărilor, sau coincidenţe; şi fie toate acestea, fie unele dintre ele, fie numai una. Vreau să spun cauză, cum este, de pildă, luna pentru eclipsa soarelui şi oboseala pentru febră, pe când semn al eclipsei este trecerea a ceva deasupra astrului şi semn al febrei este asprimea limbii, iar coincidenţă, faptul că soarele se întunecă în momentul când cineva umblă; căci acest

fapt nu e nici semn (463 a) al eclipsei, nici cauză, după cum nici eclipsa nu este una, pentru umblat. De aceea, nici una dintre coincidenţe nu are loc întotdeauna, nici măcar frecvent.

Aşadar, oare printre vise să nu fie unele cu adevărat cauze, altele semne, bunăoară pentru cele ce se petrec în legătură cu trupul? La urma urmelor, şi cei mai preţuiţi dintre medici declară că trebuie să ne plecăm cu multă atenţie asupra viselor; şi se cuvine să acceptăm îndemnuri şi de la cei ce, fără a fi specialişti, cercetează câte un domeniu şi filosofează asupră-i. Căci e un fapt că mişcările ce se ivesc în noi de-a lungul zilei rămân ascunse, în cazul că nu sunt deosebit de intense, în comparaţie cu mişcările mai mari din timpul stării de veghe; în starea de somn însă, dimpotrivă, cele mici par a fi puternice. Iar lucrul e evident adesea, în cazul celor ce se petrec în somn: ţi se pare că fulgeră şi tună asupră-ţi, deşi nu-ţi vin în urechi decât sunete mici, sau că resimţi gustul mierii şi al altor corpuri dulci, în timp ce-ţi lasă gura un pic de apă, şi să păşeşti prin foc sau că te încingi, în clipa când doar ceva din tine se încălzeşte niţel. Dar celor ce se trezesc atunci, le e lămurit că aşa stau lucrurile. Acum, de vreme ce peste tot începuturile sunt neînsemnate, e de la sine înţeles că la fel va fi şi pentru boli şi celelalte stări ce stau să se ivească în trup. Este deci lămurit că toate acestea sunt neapărat mai evidente în starea de somn decât în cea de veghe. Dar negreşit şi faptul că unele dintre nălucirile din somn pot fi cuiva o pricină de a acţiona, nu are nimic absurd în el; căci aşa cum adesea, clarvăzători fiind în vis, suntem conştienţi de-a fi pe pragul unei fapte, ori în plină faptă, ori după săvârşirea ei, şi suntem activi (cauza este că demersul nostru se întâmplă să fie prefigurat de începuturile schiţate în cursul zilei), tot aşa neapărat că şi procesele din somn pot fi adesea temeiurile faptelor din timpul zilei, prin aceea că şi gândul lor este prefigurat, la rândul lui, de nălucirile nocturne. În felul acesta se poate întâmpla ca unele dintre vise să fie semne şi cauze. Totuşi cele mai multe (463 b) par a fi simple coincidenţe, mai ales toate cele ce depăşesc măsura lucrurilor şi nu-şi au temeiul în ele, ci care poartă, să spunem, asupra unor situaţii ca bătăliile navale ori cine ştie ce întâmplări îndepărtate; căci la acestea, e

probabil că se întâmplă la fel ca celui care, amintindu-şi de un lucru, are parte chiar de lucrul în chestiune. Ce se opune să fie şi în somn aşa? Este destul de probabil că multe se petrec în felul acesta. Prin urmare, aşa cum nici faptul de a-şi aminti de ceva nu e semn ori cauză a ivirii lui, la fel nici aci, pentru cel ce are un vis, acesta nu este semn ori cauză a ce se împlineşte, ci o simplă coincidenţă. De aceea cele mai multe dintre vise nici nu se împlinesc; căci coincidenţa nu are loc totdeauna, ba nici măcar în cele mai multe cazuri[1].

2

În general, dat fiind că şi printre celelalte vieţuitoare visează câte unul, înseamnă că visele nu sunt mesaje divine, nici că s-au produs sub acest semn, ci că au ceva daimonic şi că natura este daimonică, dar nu divină[2]. Iar dovada este: unii oameni întrutotul neînvăţaţi pot fi prooroci şi clarvăzători în vis, nu ca sub un mesaj divin, ci în sensul că tuturor celor care au în firea lor o înclinare comunicativă şi melancolică le trec pe dinaintea ochilor tot felul de viziuni; căci prin aceea că sunt agitaţi în tot felul au ei parte de asemenea viziuni, obţinând un însemnat succes cu aceste viziuni, cum au alţii noroc la zar. Aşa cum se şi spune: „dacă arunci des, iese când una, când alta“, la fel se întâmplă şi în cazul acestora. Că, pe de altă parte, multe dintre vise nu se împlinesc, nu e nefiresc: nici câte unele din simptomele corporale sau cereşti nu se adeveresc, de pildă semnele de ploaie sau de vânt, căci dacă apare vreo schimbare, mai însemnată, alta decât cea pe care o prevestea semnul, acesta din urmă nu mai are loc. La fel, multe hotărâri, bine chibzuite, cu privire la ce trebuie întreprins, pot fi înlăturate de alte temeiuri, mai puternice. Căci, în general, nu tot ce stă să se întâmple are loc, nefiind tot una ceea ce stă să fie cu ceea ce va fi; ci trebuie spus că există temeiuri în prelungirea cărora nu încape împlinire şi că acestea s-au produs ca semne ale unor stări de lucruri care nu se produc.

Cât despre visele ce nu au (464 a) temeiuri asemenea celor menţionate – ci altele, stranii fie în ce priveşte timpul sau locul, fie în amploarea lor – ori care nu au nimic din acestea, dar cei care le încearcă nu deţin ei înşişi temeiurile, ele, în cazul că proorocirea nu se iveşte prin coincidenţă, ar putea fi mai degrabă aşa cum le arătăm noi decât cum spune Democrit, invocând felurite imagini şi emanaţiuni. Căci întocmai cum, dacă pui în mişcare apa ori aerul, ele mai pun în mişcare şi altceva iar când te opreşti se poate întâmpla ca mişcarea aceea să se prelungească mai departe, fără să mai fie prezent izvorul de mişcare, tot astfel nimic nu se împotriveşte ca un proces şi o senzaţie oarecare să ajungă în sufletele celor ce visează – de unde îşi alcătuieşte filosoful acela imaginile şi emanaţiile – şi, oricum s-ar întâmpla să ajungă acolo în fapt, ele să fie mai lesne de înregistrat noaptea, deoarece, sosindu-ne în cursul zilei, ele se risipesc mai repede (aerul nopţii fiind mai neturburat, prin faptul că nopţile sunt mai potolite) şi să trezească o senzaţie în corp datorită somnului, prin faptul că cei ce dorm resimt mai bine decât cei treji până şi reacţiile mici dinăuntru. La rândul lor, aceste reacţii alcătuiesc imagini pe baza cărora unii prevăd cele viitoare în activităţile respective. De aceea tocmai la oamenii obişnuiţi apare o asemenea reacţie, iar nu la cei mai chibzuiţi. De-a lungul zilei ea s-ar putea ivi şi la cei înţelepţi, dacă un zeu ar fi cel ce trimite înrâurirea. Astfel însă e mai probabil că tocmai oamenii de rând sunt cei ce proorocesc, întrucât cugetul lor nu este frământat, ci potolit şi gol, stăpânit fiind total, când e pus în mişcare de ceea ce îl mişcă. Pricina pentru care unii inşi fac în extaz proorociri este că reacţiile lor lăuntrice nu le împiedică ci, dimpotrivă, le favorizează; ei se resimt mai adesea de influenţele din afară. Cât despre faptul că unii sunt clarvăzători în vis şi că proorocesc mai ales în legătură cu stările prietenilor lor, el se produce prin aceea că de cele mai multe ori cunoscuţii se preocupă unii de alţii; căci aşa cum, departe fiind, cei înrudiţi între ei se ştiu şi urmăresc totuşi cât se poate de bine , la fel este şi în ce priveşte frământările lor, dat fiind că toate năzuinţele cunoscuţilor ne sunt mai bine cunoscute. Iar cei cu sensibilitate bolnăvicioasă, datorită intensităţii

senzaţiilor, o nimeresc bine, ca şi trăgătorii de la distanţă. Pe baza (464 b) naturii lor schimbătoare, ceea ce urmează le apare degrabă în cuget; este la fel cum se întâmplă cu poemele lui Philaigidos, la cei exaltaţi, care le continuă aidoma în vorbă şi gând, ca poemul *Afrodita*; în felul acesta, recitând, le leagă între ele mai departe. Tocmai din cauza impetuozităţii cu care se avântă, pornirea din ei nu este înlăturată de vreo altă pornire.

Cel mai iscusit tâlcuitor de vise este cel în măsură să ia în cercetare asemănările; căci visele clare şi realizabile oricine le poate tâlcui. Vorbesc de asemănări, întrucât nălucirile sunt foarte apropiate de imaginile de pe suprafaţa apei, cum spuneam şi mai înainte. Acolo, dacă se produce multă mişcare, arătările şi imaginile nu mai seamănă cu lucrurile reale. Este însă priceput în a desluşi arătările cel ce poate lesne să disocieze şi să intuiască aspectele, altminteri risipite şi învălmăşite, ale imaginilor, stabilind, de pildă, că e vorba de imaginea unui om, cal, sau orice altceva. Negreşit că visul este şi el în stare să apară la fel; căci intensitatea mişcării curmă şi clarviziunea visului. În concluzie, ce anume sunt somnul şi visul, din ce pricină se iveşte fiecare, am spus-o, după cum s-a văzut, ca şi tot ce înseamnă profeţie în vis.

CAPITOLUL 6

Despre lungimea şi scurtimea vieţii

1

Cauzele pentru care unele dintre vieţuitoare au viaţă lungă, altele scurtă, ca şi, în general, lungimea şi scurtimea vieţii, iată un lucru ce merită să fie cercetat. Dar începutul cercetării neapărat că porneşte în primul rând de la nedumeririle privitoare la aceste cauze. Într-adevăr, nu este desluşit dacă alta sau aceeaşi este, la toate vieţuitoarele şi plantele, cauza care explică viaţa lungă a unora, viaţa scurtă a altora; căci chiar printre plante, unele au o viaţă în jurul unui an, altele o au îndelungată. Pe deasupra, este o problemă dacă, dintre cele întocmite de fire, fiinţele cu viaţă lungă sunt în acelaşi timp şi sănătoase din natură, sau dacă nu cumva scurtimea vieţii şi morbiditatea sunt independente, ori dacă în cazul unor boli corpurile bolnăvicioase din fire şi fiinţele cu viaţă scurtă coincid, pe când, în cazul altor boli nimic nu se opune ca fiinţele să fie bolnăvicioase şi totuşi să trăiască mult*.

Am vorbit, în cele de mai sus, despre somn şi veghe, iar despre viaţă şi moarte trebuie să vorbim mai târziu, ca şi despre boală şi sănătate, în măsura în care acestea cad în sarcina filosofiei naturii. Acum însă (465 a) trebuie luate în considerare cauzele pentru care unele au viaţă lungă, altele scurtă, cum am spus mai înainte.

Se întâmplă că această diferenţă o posedă atât genuri întregi, unele faţă de altele, cât şi exemplarele de sub câte o specie

---

* **Introducerea e discutabilă în ce priveşte autenticitatea (*Nota ediţiei G. Budé*).**

raportate între ele. Arăt, de pildă, că diferă după gen omul de cal (căci genul oamenilor are viaţa mai lungă decât cel al cailor), iar după specie diferă om de om; într-adevăr există, în locuri diferite, oameni cu viaţa lungă şi oameni cu viaţa scurtă: popoarele din ţinuturile calde au viaţă mai lungă, cele din ţinuturile reci viaţa mai scurtă. Iar printre cei ce locuiesc într-un acelaşi ţinut, sunt de asemenea oameni care diferă unii faţă de alţii în această privinţă.

2

Pe de altă parte, trebuie să înţelegem ce înseamnă, în cele întocmite de natură, a fi lesne pieritor şi a nu fi pieritor. Într-adevăr, focul, apa şi cele înrudite cu ele, întrucât nu au aceleaşi calităţi, pot să fie cauză şi de generare şi de pieire unele altora, aşa încât este nedreptăţit să spunem că şi oricare dintre cele ce s-au alcătuit pe temeiul lor se împărtăşesc de la natura lor, dacă, fireşte, nu e vorba de ceva combinat din mai multe materiale, precum o casă. La altă categorie de lucruri explicaţia e diferită: există feluri de-a sfârşi specifice pentru multe realităţi, de pildă, pentru ştiinţă, sănătate ori boală; acestea într-adevăr pier chiar dacă nu pier fiinţele care susţin existenţa lor ci se păstrează, aşa cum pierderea neştiinţei o aduce reamintirea şi învăţarea, a cunoaşterii uitarea şi eroarea.

Pieirea altor realităţi decât a celor naturale se petrece prin accident, ca o consecinţă a acestora: odată cu pieirea fiinţei piere şi ştiinţa ori sănătatea ce se află în vieţuitor[1]. Aşa se face că şi despre suflet s-ar putea raţiona pe baza acestora, spunându-se că, dacă el nu există pe bază de natură, ci aşa cum e ştiinţa în suflet este şi sufletul în trup, atunci ar însemna că mai există pentru el şi o altă pieire, în afara celei ce rezultă din distrugerea trupului. Aşa încât, de vreme ce situaţia nu pare a fi de acest fel, înseamnă că sufletul are alt mod de comuniune cu trupul.

3

(465 b) Pe bună dreptate s-ar putea cineva întreba dacă nu cumva se întâmplă ca pieritorul să fie nepieritor acolo unde există contrariul lui, ca, de exemplu, focul undeva sus. Într-adevăr, cele ce ţin de contrarii pier accidental, prin faptul distrugerii acestora; căci contrariile se suprimă unul pe altul, în timp ce nici un contrariu din sânul substanţelor nu piere prin accident, dat fiind că nici o substanţă nu se atribuie vreunui subiect. Nu poate fi deci distrus aceea ce nu are contrariu şi acolo unde acesta nu este: ce ar putea să-l distrugă, dacă distrugerea are loc numai din pricina contrariului, iar contrarietatea nu are loc, sau în general nu are loc aci? Dar acest lucru este în parte adevărat, în parte nu; căci e cu neputinţă ca aceea ce posedă materie să nu aibă, într-un fel sau altul, parte de contrarietate. Într-adevăr, pretutindeni există căldură şi rectitudine, dar e cu neputinţă ca totul să fie numai cald, numai drept, numai alb: ar însemna că stările acestea există separat. Dacă, prin urmare, ori de câte ori sunt laolaltă factorul ce înrâureşte şi cel înrâurit, unul înrâureşte, celălalt se lasă înrâurit, este cu neputinţă să nu aibă loc schimbare. Pe deasupra, dacă în chip necesar ceva are un surplus, acest surplus reprezintă un contrariu; din sânul contrariului se petrece întotdeauna schimbarea, iar surplusul este o rămăşiţă a unuia din contrarii. Dacă însă ceva şi-ar alunga contrariul său în act, ar însemna să fie, în cazul acesta, nepieritor. Sau nu este nici atunci, ci e distrus de ceea ce îl împresoară. Dacă deci este aşa cum am spus, lucrul îşi e deajuns sieşi, pe baza celor arătate; dacă nu, este de presupus că îi este inerent ceva contrariu în act şi că se iveşte un surplus. Flacăra mai mică se întâmplă să fie cuprinsă, în arderea ei, de cea mare, deoarece substanţa hrănitoare, fumul, pe care prima îl consumă în timp îndelungat, flacăra cea mare îl consumă repede. Aşa se face că toate sunt veşnic în mişcare, născându-se şi pierind. Cât despre lumea înconjurătoare, ea sau colaborează la ce se petrece, sau se împotriveşte. Şi din această pricină, cele ce-şi schimbă locul subzistă mai îndelung, chiar dacă au din fire o existenţă mai scurtă, iar dacă au contrarii nu sunt de fel veşnice: căci materia

își află îndată contrariul, așa încât dacă e vorba de contrarietate de loc, ele își mută locul, dacă e una de cantitate, se schimbă crescând ori scăzând, iar dacă e una de stare internă, atunci ele se prefac.

4

(466 a) Nu se poate spune nici că viețuitoarele cele mai mari pier mai greu (calul, de pildă, are viața mai scurtă decât omul), nici cele mici (majoritatea insectelor trăiesc înăuntrul unui an), nici în general plantele mai mult decât animalele (unele dintre plante sunt anuale și ele), nici cele sanguine (albinele au viață mai lungă decât unele animale sanguine), nici cele fără sânge (meduzele, de pildă, care-s nesanguine, țin un an), nici cele de pe pământ (căci plantele sunt anuale, ca și unele viețuitoare terestre), nici cele din mare (căci și acolo scoicile și meduzele au viață scurtă). În general, viața cea mai lungă o au unele dintre plante, ca, de pildă, palmierul. Apoi, mai degrabă animalele cu sânge decât cele fără sânge, precum și cele terestre decât cele acvatice. De asemenea, printre viețuitoarele cu sânge și terestre, cele ce se împerechează au viața cea mai lungă, ca, de pildă, omul și elefantul. În fapt, spre a vorbi de majoritatea cazurilor, cele mai dezvoltate au viața mai lungă decât cele mici; căci le-a revenit, între altele, celor cu viață mai lungă să aibă parte și de mărime, cum era cazul cu viețuitoarele menționate.

5

Pentru toate acestea s-ar putea concepe, pornind de aci, o cauză de felul următor. Trebuie admis că viețuitorul este din firea sa înzestrat cu umiditate și căldură și că a viețui ține de acest amestec, pe când bătrânețea, ca și faptul morții, de uscăciune și răceală; căci așa se dovedesc a fi ultimele, uscate și reci. Iar corpurilor ce au parte de viață le revin caldul și recele, uscatul și umedul. În chip necesar deci, îmbătrânind, ele se usucă. De aceea trebuie ca umiditatea să nu sece cu ușurință. Și

tot de aceea grăsimile nu se alterează. Cauza o dă faptul că posedă vapori, iar vaporii sunt, față de celelalte, un fel de foc, care la rândul lui nu se alterează. Pe de altă parte, umiditatea nu trebuie să fie redusă, deoarece tot ce e în cantitate mică se usucă degrabă. Acesta și e motivul pentru care cele mari, atât viețuitoare cât și plante, trăiesc – spre a vorbi în general – mai mult, cum am și spus mai înainte. Căci în chip firesc ființele mai mari au mai multă umezeală. Însă nu numai din această pricină au ele viață mai lungă; două sunt cauzele de viețuire, mărimea și calitatea, așa încât nu e nevoie numai de belșug în ce privește umiditatea, ci mai trebuie și ca aceasta să fie caldă, astfel încât să nu se întărească ori usuce lesne. Tocmai aceasta e și pricina pentru care omul are viață mai lungă decât unele viețuitoare mai mari: au parte de ea cele ce, chiar rămânând în urmă în ce privește bogăția (466 b) de umiditate, sunt totuși superioare, proporțional, pe planul calității, față de ce le lipsește pe planul cantității. Pentru unele însă caldul îl reprezintă grăsimea, ceea ce le face ca în același timp să nu se usuce și să nu se răcească lesne; pe când altele posedă o umoare diferită.

Pe deasupra, cel ce e sortit să nu piară lesne trebuie să nu aibă multe prisosuri inutile. Într-adevăr, excesul lor îl distruge, fie prin boală fie de la sine; căci acțiunea prisosului este contrară și distrugătoare, fie pentru natura viețuitorului, fie pentru un membru al său. Așa se explică de ce ființele mai senzuale și mai bogate în spermă îmbătrânesc repede: sperma este un prisos și, pe deasupra seacă ființa pe care o părăsește. Așa se face că, de pildă, catârul trăiește mai mult și decât calul și decât măgarul, din care s-a născut, iar partea femeiască mai mult decât cea bărbătească, în cazul că masculii sunt mai senzuali; tocmai de aceea vrăbioii au viața mai scurtă decât vrăbiile. Pe deasupra, câți dintre masculi trudesc, îmbătrânesc mai degrabă, datorită trudei; căci aceasta veștejește, iar bătrânețea e o formă de veștejire. Prin firea lor însă, și vorbind în principiu, masculii au viață mai lungă decât femelele; pricina o dă faptul că masculul este un viețuitor mai cald decât femela.

Aceleași ființe au viața mai lungă în regiunile calde decât în cele reci, din motivul pentru care sunt și mai mari. Și este cât se

poate de vădită mărimea vieţuitoarelor reci din fire. Şerpii, şopârlele şi vieţuitoarele cu solzi sunt mari în regiunile calde, şi de aceea în Marea Roşie sunt aşa crustaceele (testaceele). Într-adevăr, umezeala caldă este o cauză de creştere şi viaţă. În regiunile reci, partea umedă din vieţuitoare este mai apoasă; de aceea îngheaţă mai lesne, astfel încât dintre vieţuitoarele cu puţin sânge sau fără, unele nu se ivesc de fel în ţinuturile dinspre arctică – nici cele pedestre, pe sol, nici cele acvatice, în mare – iar altele se ivesc, dar sunt mai mici şi au viaţa ceva mai lungă; căci îngheţul opreşte creşterea.

Pe de altă parte, dacă nu capătă hrană, vieţuitoarele şi plantele pier; căci atunci se topesc cu adevărat singure. Într-adevăr, aşa cum o flacără abundentă cuprinde în arderea ei şi o înghite pe cea mică, absorbindu-i elementul, la fel şi căldura fizică – primul factor de asimilare – absoarbe materia în care se află. Cât despre cele acvatice, ele au viaţă mai scurtă decât cele terestre, nu fiindcă (467 a) sunt umede pur şi simplu, cât pentru că sunt apoase, un asemenea fel de umiditate putându-se lesne pierde, fiindcă e rece şi supus îngheţului. Iar cu vieţuitorul fără sânge e la fel, în cazul că nu e apărat de mărimea sa; căci el nu posedă nici elementul grăsimii, nici al dulcelui. În vieţuitor elementul gras este dulce; de aceea şi au albinele o viaţă mai lungă decât alte vieţuitoare, mai mari.

6

Fiinţele cu viaţa cea mai lungă sunt de găsit în sânul plantelor mai degrabă decât în rândul animalelor, întâi fiindcă sunt mai puţin apoase, aşa încât nu îngheaţă repede, apoi fiindcă posedă grăsime şi substanţe vâscoase, ceea ce le face ca, uscate fiind şi pline de pământ, să nu-şi piardă prea lesne umezeala. Dar trebuie înţeleasă, pe de altă parte, cauza pentru care arborii au din fire o lungă durată: căci ei au o cauză specifică faţă de vieţuitoare, în afară de insecte. Într-adevăr, plantele întineresc veşnic; de aceea şi trăiesc îndelung. Ramurile lor sunt neîncetat altele, pe când cele vechi îmbătrânesc; iar rădăcinile la fel.

Lucrul nu se petrece deodată; doar când creanga şi ramurile au pierit, altele vin să crească în locul lor. Iar în timp ce cu ele se întâmplă aşa, rădăcinile se preschimbă şi ele, datorită substanţei în care se află, şi aşa se face că planta o duce mai departe, ceva din ea pierind iar altceva născându-se. De aceea au ele viaţă lungă. Plantele seamănă cu insectele, cum am spus-o mai înainte; tăiate fiind, ele continuă să trăiască, şi dintr-una apar două sau mai multe. Însă insectele izbutesc să ajungă la viaţă fără a trăi îndelung; căci ele nu au organe şi nu le poate da organe principiul de viaţă activ din fiecare. În schimb, cel din plante poate: peste tot ele posedă virtual rădăcina, ca şi creanga. Aşa se face că din principiul de viaţă provine, permanent, pe de o parte ce e tânăr, pe de alta ce e bătrân, fiind prea puţine deosebiri în ce priveşte durata de viaţă, aşa cum se întâmplă cu altoiul. Căci în caz de altoire s-ar putea spune că se petrec, într-un fel, aceleaşi lucruri: altoiul reprezintă oarecum un membru. Numai că, la altoire, lucrul acesta se produce din părţi separate, pe când acolo prin continuitate. Iar cauza este că peste tot este virtual inerent principiul de viaţă.

Însă nu acelaşi lucru se petrece cu vieţuitoarele şi cu plantele. În rândul vieţuitoarelor, viaţă mai lungă au, în linii mari, exemplarele masculine; la ele părţile de sus sunt mai mari decât cele de jos (căci masculinul seamănă mai mult cu piticul decât femininul), iar în partea de sus se află căldura, pe când răceala stăruie în regiunea de jos; de asemenea, printre plante, cele cu creştetul mai greu au viaţa mai lungă. Iar aşa sunt cele ce nu durează doar un an ci au o natură de arbore; căci partea de sus a vegetalului şi capul îl reprezintă rădăcina, la cele anuale roadele, obţinute şi ele în regiunea de jos. Dar despre acestea, în ele însele, vom da precizări în cărţile despre plante. Acum e vorba, în legătură cu vieţuitoarele, despre pricina lungimii şi scurtimii vieţii lor. Ne mai rămâne să facem considerente cu privire la tinereţe, bătrâneţe, viaţă şi moarte. Odată acestea precizate, cercetarea noastră cu privire la vieţuitoare ar putea lua sfârşit.

CAPITOLUL 7

Despre tinereţe şi bătrâneţe, viaţă şi moarte, şi despre respiraţie

1

Să vorbim acum despre tinereţe şi bătrâneţe, viaţă şi moarte. În acelaşi timp este cazul, poate, să indicăm şi cauzele respiraţiei: căci la unele vieţuitoare din cauza acesteia se întâmplă că ele trăiesc şi că încetează să trăiască.

După definiţiile pe care le-am dat în alte părţi[1] despre suflet, este limpede atât că trupul nu poate reprezenta substanţa acestuia, cât şi că, totuşi, sufletul subzistă într-o parte a trupului şi subzistă într-una din acele părţi ce posedă capacitatea corespunzătoare. Deocamdată, aşadar, să lăsăm la o parte celelalte aspecte ale sufletului, fie că e vorba de părţi sau de facultăţi, oricum le-am numi, şi să ne limităm la cele de aici; în schimb, să spunem că, la toate câte se numesc vieţuitoare şi despre care zicem că trăiesc, la cele aşadar ce au parte de acestea două (vreau să spun de firea de vieţuitor şi de viaţă), e necesar ca una şi aceeaşi să fie partea pe temeiul căreia trăiesc şi le putem numi vieţuitoare. Căci vieţuitorul, ca vieţuitor, nu poate să nu trăiască; însă în măsura în care trăieşte, nu înseamnă neapărat că e şi animal: plantele trăiesc, e drept, dar nu au senzaţie, iar prin simţire deosebim animalul de ceea ce nu e animal. Sub raportul numărului, aşadar, este necesar ca partea respectivă să fie una şi aceeaşi, dar ca esenţă să fie multiplă şi felurită; căci esenţa animalului şi vieţuirea nu sunt acelaşi lucru.

De vreme ce, acum, pentru funcţiunile senzitive specifice există o singură facultate senzitivă comună, în care se întâlnesc cu necesitate, în actul lor, senzaţiile, iar această facultate se află

aşezată la mijloc, între ceea ce stă în faţă, să zicem, şi ceea ce stă îndărăt (ceea ce este în faţă reprezintă obiectul senzaţiei noastre, iar îndărăt ceea ce stă în partea opusă), de vreme ce, pe de altă parte, trupul tuturor ce vieţuiesc este divizat în partea de sus şi partea de jos (căci toate au un sus şi un jos, aşadar şi plantele), este evident că ele posedă principiul (468 a) nutritiv la mijloc. Numim susul partea prin care pătrunde hrana – luând-o în considerare pe ea, iar nu întregul înconjurător – iar partea prin care reziduurile îl părăsesc pe vieţuitor o numim josul. Această aşezare este răsturnată la plante, în comparaţie cu vieţuitoarele; căci singur omului, printre vieţuitoare, prin poziţia lui verticală, îi revine să aibă partea sa de sus înspre partea de sus a universului, pe când celelalte vieţuitoare au o poziţie intermediară; iar plantele, nemişcate fiind şi luându-şi din pământ hrana, neapărat că au întotdeauna jos partea respectivă. Într-adevăr, rădăcinile plantei şi aşa numita gură la animale îşi corespund; prin acel loc îşi ia planta hrana din pământ, pe când celelalte şi-o iau singure.

2

Trei fiind părţile în care se divid toate vieţuitoarele împlinite, una prin care îşi dobândesc hrana, alta prin care restul este îndepărtat, o a treia la mijloc, aceasta din urmă este pieptul la vieţuitoarele mai mari, iar la celelalte ceva analog, organizându-se mai bine la unele decât la celelalte. Pe de altă parte, la toate fiinţele care merg se adaugă şi părţi folositoare în acest sens, prin care să-şi deplaseze întreg corpul, precum picioarele, labele sau celelalte părţi cu o aceeaşi capacitate. În schimb, izvorul facultăţii nutritive tinde a fi aşezat în mijlocul celor trei părţi, atât după câte ne arată simţurile cât şi după raţiune; căci multe dintre vieţuitoare, chiar dacă se înlătură oricare dintre părţi, atât presupusul cap cât şi organul cuprinzător şi primitor de hrană, continuă să trăiască, odată cu partea de la mijloc.

E evident că acest lucru se petrece în cazul insectelor, al viespilor şi al albinelor; totuşi, dintre cele ce nu sunt insecte, multe, tăiate fiind, pot trăi pe baza nutritivului. O asemenea parte ele o posedă ca unitară în act, dar ca multiplă virtual. Şi, într-adevăr, la plante alcătuirea s-a făcut la fel; tăiate fiind, plantele trăiesc separat, iar dintr-un singur principiu vegetal se

nasc arbori întregi. Însă din ce pricină unele dintre plante nu pot trăi dacă sunt tăiate, pe când altele dau din nou, este (468 b) o altă chestiune. De altfel, în această privință, lucrul stă la fel cu plantele, ca şi cu familia insectelor. Dar mai e necesar ca sufletul nutritiv (acolo unde există) să fie unu în act şi multiplu virtual. Iar la fel stă lucrul şi cu principiul sensibil; căci la părțile lor secționate se constată că unele au, totuşi, senzație. Numai că plantele sunt capabile să-şi păstreze natura, pe când insectele nu pot, întrucât nu posedă organele spre a se conserva, lipsite fiind sau de organul care apucă hrana, sau de cel care o primeşte, pe când altele sunt lipsite de felurite alte organe, ca şi de acestea două. Asemenea viețuitoare seamănă în fapt cu mai multe, formate în acelaşi mediu. În ce priveşte cele mai bine înzestrate dintre viețuitoare, ele nu pot suporta o astfel de secționare, deoarece au o natură pe cât posibil unitară. De aceea se şi întâmplă ca unele părți, prin secționare, să dezvolte o sensibilitate redusă, fiindcă stau sub o înrâurire suferită de suflet: de pildă, dacă se separă măruntaiele, încă mai are loc mişcare, cum fac şi broaştele țestoase după scoaterea inimii.

3

Lucrul acesta este evident atât în cazul plantelor, cât şi al viețuitoarelor, la plante pentru cei care cercetează procesul lor de naştere, sau care urmăresc implantațiile şi altoirile. Într-adevăr, naşterea pe bază de sământă se petrece, la toate, pornind din mijloc; căci ele fiind cu două părți, acolo unde s-a produs contopirea este şi centrul fiecăreia; de-acolo, într-adevăr, cresc atât tulpina cât şi rădăcina celor ce au parte de creştere, iar principiul de creştere este mijlocul lor. În cazul implantațiilor şi altoiurilor, lucrul acesta se întâmplă mai ales la vlăstare; căci vlăstarul este un început pentru ramură,dar totodată un centru vegetal, astfel încât sau centrul se înlătură, sau se pune altoiul în el, pentru ca ramura şi rădăcinile să iasă din el, ca şi cum din centru şi-ar face începutul ramura, ca şi rădăcina.

La vieţuitorul cu sânge, inima e cea care se naşte mai întâi. Acest lucru e lămurit din câte am putut vedea la cele ce sunt încă în stare de embrion[2]. De aceea şi la vieţuitoarele fără sânge este cazul să se ivească mai întâi ceva analog cu inima. Că inima este începutul vaselor sanguine, am spus-o mai înainte, în *Despre părţile animalelor*[3] (469 a); la fel am spus că sângele, la cele cu sânge, este hrana desăvârşită, din care se nasc părţile. Este astfel limpede că una din operaţii, în ce priveşte hrănirea, o îndeplineşte funcţia gurii, o alta o îndeplinesc intestinele. Inima însă este cea mai însemnată, ea înfăţişând ţinta organismului. De aceea este necesar ca atât principiul facultăţii senzitive cât şi al celei nutritive să fie în inimă, la cele cu sânge; căci activităţile celorlalte părţi, în ce priveşte hrana, sunt în vederea activităţii inimii. Este într-adevăr cazul ca principalul să se îndeplinească prin raport la ţinta finală iar nu prin raport la mijloace, la fel cum face medicul totul prin raport la sănătate. Iar principalul, în ordinea senzaţiilor, rezidă în inimă la toate fiinţele cu sânge, căci în ea e necesar să figureze facultatea senzitivă comună a tuturor organelor sensibile. Dar despre două simţuri, anume despre gust şi pipăit, vedem în chip lămurit că tind într-aci, aşa încât e necesar s-o facă şi celelalte; căci doar aci e posibil să se producă procesul de mişcare pentru celelalte facultăţi senzitive, iar acestea [două] nu tind de fel către regiunile mai înalte. În afară de considerentele de mai sus, dacă faptul de-a trăi ţine, la toate, de această parte, este evident că aci va fi neapărat şi izvorul simţurilor; căci în măsura în care fiinţa e un vieţuitor spunem că trăieşte, iar în măsura în care e sensibil spunem despre un corp că e un vieţuitor. Cât despre pricina pentru care în chip evident unele senzaţii tind spre inimă pe când altele se petrec în cap (de aceea le şi pare unora că vieţuitoarele resimt prin creier), o arătăm mai pe larg, aparte, în alte cărţi.

4

Pe baza desfăşurării evidente a lucrurilor, este limpede, din ce s-a spus, că în această parte şi în centrul celor trei părţi ale

corpului rezidă principiul sufletului senzitiv, ca şi principiul creşterii şi cel nutritiv. Iar pe baza raţională, este limpede că vedem natura procedând peste tot cât poate mai bine. Fiecare dintre principii este în mijlocul ființei, ceea ce face ca părţile să-şi poată îndeplini cât mai bine rostul lor, atât cea care prelucrează hrana până la capăt, cât şi cea care o primeşte; aşa e aşezată partea din mijloc faţă de fiecare dintre ele, iar zona unei asemenea părţi va fi cea a principiului (469 b) conducător. Pe de altă parte, ceea ce se foloseşte de ceva şi lucrul folosit trebuie să se deosebească (atât în ce priveşte virtualitatea, cât şi, dacă e cazul, în ce priveşte modalitatea), aşa cum se deosebesc flautele şi ceea ce le mişcă, mâna. Fiindcă, prin urmare, animalele se definesc prin faptul că posedă un suflet senzitiv, este necesar ca ființele cu sânge să aibă principiul acesta în inimă, pe când cele fără sânge să-l aibă într-o parte corespunzătoare. Iar toate părţile şi întreg corpul vieţuitoarelor posedă din fire o căldură naturală; de aceea, câtă vreme ele trăiesc, se dovedesc a fi calde, în timp ce sfârşindu-se şi private fiind de viaţă, se întâmplă contrariul. E necesar desigur ca izvorul acestei călduri să fie în inimă, la cele cu sânge, iar la cele fără sânge, în partea corespunzătoare; căci toate părţile prelucrează hrana prin căldura naturală, dar mai ales partea principală din ele. Aşa se face că, răcindu-se celelalte părţi, viaţa persistă totuşi, pe când dacă se răceşte aceasta, întreaga fiinţă se distruge, datorită faptului că, la toate, izvorul de căldură de aci atârnă, iar sufletul este ca şi încins de căldură în aceste părţi, în speţă la cele fără sânge în partea corespunzătoare inimii, la cele cu sânge, în inimă. Este deci necesar ca inimii să-i revină, odată cu vieţuirea, şi păstrarea căldurii corporale, ceea ce numim moarte fiind pierderea acesteia din urmă.

5

În realitate, noi vedem că focul se poate pierde în două feluri, prin mistuire şi prin înăbuşire. Încetarea sa de la sine o numim mistuire, pe cea prin elemente contrarii înăbuşire (una

fiind prin îmbătrânire în timp, cealaltă pe cale violentă). Se întâmplă chiar că amândouă pierderile să se producă prin acelaşi proces: în adevăr lipsind alimentul de combustiune şi focul neputând să-şi capete hrana, se produce încetarea lui. Prin faptul că elementul contrar curmă digerarea, el împiedică hrănirea; în schimb, când are loc consumarea, ea se petrece dacă se strânge laolaltă mai multă căldură datorită nerespiraţiei şi lipsei de răcire; căci într-astfel focul concentrat într-un loc mistuie repede hrana şi o termină înainte de-a avea loc exhalaţia. De aceea nu numai că un foc mai mic este mistuit de unul mai abundent, dar şi flacăra ca atare a unei făclii pusă în alta mai mare este absorbită, aşa cum e absorbită orice altă substanţă arzătoare. Iar pricina este că materialul care alimentează flacăra e preluat de flacăra cea mare înainte ca prima să ajungă la ea, în timp ce focul nu încetează să crească, ajungând să curgă întocmai ca un râu, dar ascunzând procesul ce se petrece, prin repeziciunea lui.

Este limpede prin urmare că, în măsura în care căldura trebuie să se păstreze (iar acest lucru e necesar dacă urmează să fie viaţă), e nevoie să se producă o anumită răcire a căldurii din izvor. Un exemplu în acest sens poate fi găsit în ce se întâmplă cu cărbunii înăbuşiţi: dacă sunt încinşi continuu în aşa-numitul înăbuşitor, se sting degrabă; dacă însă cineva îl deschide şi închide succesiv şi des, ei rămân aprinşi multă vreme. Cât despre îngroparea sub cenuşă, ea păstrează focul; căci el nu e împiedicat să exhale, dată fiind rărimea cenuşii, opunându-se în acelaşi timp, prin aerul înconjurător, înăbuşirii proprii prin cantitatea prea mare de căldură inerentă lui. Dar despre cauza acestui lucru, cum că se produce ceva contrar cu focul acoperit faţă de cel înăbuşit (căci acesta se mistuie pe când primul se păstrează mult timp), s-a vorbit în cartea *Problemelor*[4].

6

De vreme ce orice vieţuitor are suflet, iar acesta nu subzistă fără căldură naturală, aşa cum am spus, la plante ajutorul pe care-l primesc ele de la hrană şi de la mediu se dovedeşte îndestulător pentru păstrarea căldurii lor naturale. În fapt, hrana

pricinuieşte întâi o răcire, pătrunzând ca un adaus, la fel ca la oameni; în schimb, privaţiunea de hrană încălzeşte şi face sete. Căci dacă aerul e nemişcat, el se încălzeşte statornic, pe când dacă pătrunde hrana, el se răceşte, mişcându-se, până ce s-a făcut digestia.

Însă dacă mediul depăşeşte măsura în ce priveşte răceala, datorită anotimpului, pricinuind îngheţuri puternice, atunci planta se răceşte: pe de altă parte, dacă are loc o mare arşiţă de vară şi umezeala trasă din pământ nu poate produce răcire, căldura consumată e distrugătoare, şi se spune că în asemenea răstimpuri arborii se cangrenează şi sunt loviţi de arsură. De aceea se şi aşează la rădăcini anumite soiuri de pietre şi apă (470 b), în găuri, pentru ca rădăcina plantelor să se răcească. Animalele însă, de vreme ce unele sunt acvatice, altele îşi duc traiul în aer, îşi dobândesc răceala din aceste medii şi prin ele, unele aşadar din apă, altele din aer. Numai că, în ce fel şi cum, revine s-o spună cei ce ştiu mai bine lucrurile.

7 (1)

Într-adevăr, în ce priveşte respiraţia, prea puţini dintre cercetătorii de până acum ai naturii au spus în ce scop anume le revine ea vieţuitoarelor; unii n-au arătat-o de fel, alţii au spus-o, dar nu în chip potrivit, şi mai ales fără experienţe concrete. Pe deasupra, ei declară că toate vieţuitoarele respiră; dar acest lucru nu e adevărat.

Este deci necesar să ne îndreptăm atenţia asupra acestor lucruri, spre a nu părea că învinuim fără temei pe cei de altă dată. Faptul că toate vieţuitoarele ce au plămâni respiră, este limpede. Dar şi printre acestea, toate câte n-au plămân cu sânge şi buretos au mai puţină nevoie de respiraţie; de aceea ele pot sta mai mult timp în apă, în raport cu vigoarea corpurilor lor. Însă plămân spongios au toate cele ce depun ouă, ca, de pildă, neamul broaştelor. În plus, broaştele ţestoase, atât cele de baltă cât şi cele de uscat, stau mult în apă, plămânul lor având puţină căldură, căci ele au plămânul cu puţin sânge; când acesta aşadar se umflă singur şi se mişcă, aduce răcorire şi face vieţuitorul să reziste mult în apă. Dacă însă acesta, oricare ar fi, e luat cu sila

şi pus să stea prea mult în apă, se înăbuşeşte; căci nici unul nu suportă apa în felul cum o fac peştii. În schimb, vieţuitoarele ce au plămân cu sânge au toate nevoie de mai multă respiraţie, dată fiind căldura lor sporită. Cât despre cele ce n-au plămân, nici unul din ele nu respiră.

8 (2)

Democrit din Abdera, şi alţi câţiva dintre cei ce au vorbit despre respiraţie, fără a fi dat de fel precizări despre alte vieţuitoare, vorbesc ca şi cum toate ar respira. În schimb, Anaxagoras şi Diogene, susţinând că toate respiră, explică în ce fel respiră peştii şi scoicile. Anaxagoras spune că, atunci când dau afară apa prin (471 a) branhii, peştii respiră aerul ce se iveşte în gura lor, absorbindu-l; căci nu există nicidecum vid. Diogene susţine că, atunci când dau afară apă prin branhii, trag aerul din apa ce se află în jurul lor, datorită vidului din gură, ca şi cum ar exista aer în apă[5]. Numai că lucrurile nu pot sta aşa. Mai întâi, ei desfiinţează jumătate din problemă, prin aceea că se pronunţă numai despre ce e comun în ambele faze. Căci procesul întreg e numit respiraţie, dar o parte din ea e inspiraţie, alta expiraţie; despre acestea ei nu fac menţiune de fel şi nu spun în ce fel expiră aceste vieţuitoare. Nici nu le e cu putinţă s-o spună.

Într-adevăr, când ele respiră, prin acelaşi loc prin care inspiră trebuie să şi expire, şi să facă pe rând acest lucru, aşa încât li se întâmplă ca în acelaşi timp să primească apa în gură şi să expire. Dar neapărat că un proces îl împiedică pe celălalt, opunându-i-se. Apoi, când dau afară apa, ele expiră pe gură sau prin branhii, aşa încât li se întâmplă să expire şi să inspire deodată; căci atunci şi zic aceia că vieţuitoarele respiră. Dar e cu neputinţă să inspire şi să expire deodată. În concluzie, dacă e necesar ca vieţuitorul ce respiră să expire şi să inspire, dar de expirat nu i se întâmplă nici unuia, e limpede că nici nu respiră vreunul dintre ele.

9 (3)

În plus, e cu putinţă să se arate că îşi trag aerul din gură, sau din apă pe calea gurii, căci nu posedă o arteră de respiraţie, neavând plămân, ci pântecele le vine imediat lângă gură, astfel că ar trebui să tragă aerul prin stomac. Iar aceasta ar face-o şi celelalte vieţuitoare; numai că nu se întâmplă aşa. Sau atunci, cele ce vieţuiesc în afara apei ar face-o în chip evident aşa; totuşi se dovedeşte că n-o fac. Pe deasupra, la toate cele ce respiră şi sorb aerul constatăm că se produce o anumită mişcare a organului ce soarbe, numai că la peşti ea nu are loc; căci ei se dovedesc a nu pune în mişcare nimic din ce e în jurul stomacului, ci doar branhiile, fie când sunt în apă, fie când sunt azvârliţi pe uscat şi se zbat. De altminteri, când orice vieţuitor ce respiră (471 b) moare înăbuşit, se ivesc băşicuţe de aer ce ies brusc, de pildă, când înăbuşim cu violenţă ţestoase sau broaşte, ori altă vietate de soiul lor; în schimb, la peşti lucrul nu se întâmplă aşa, oricum ai încerca-o, ei neavând de fel aer din afară. Pe deasupra, felul în care ni se spune că s-ar produce respiraţia la ei s-ar putea produce şi la oameni, când ar fi sub apă; căci dacă peştii sorb aerul prin gură din apa înconjurătoare, de ce n-am face-o şi noi, ca oameni, precum şi celelalte vietăţi? Am sorbi aerul din gură întocmai ca peştii. Astfel, încât dacă la unii ar fi cu putinţă, ar fi şi la alţii; dar de vreme ce la aceştia nu e aşa, e limpede că nici la primii. Pe deasupra, din ce pricină se sting peştii în aer şi par a palpita întocmai ca fiinţele înăbuşite, dacă respiră? N-o fac desigur din lipsă de hrană respiratorie. Explicaţia dată de Diogene e slabă: el spune că sorb prea mult aer, dacă sunt pe uscat, pe când în apă sorb cu măsură, şi că de aceea s-ar stinge[6]. Într-adevăr şi la cele de uscat ar trebui să se întâmple aşa ceva; în fapt, însă, nici un vieţuitor terestru nu se înăbuşe respirând prea mult.

Apoi, dacă toate vieţuitoarele respiră, e evident că şi insectele ar face-o, vieţuitoare fiind; numai că se dovedeşte la multe din ele că trăiesc când sunt tăiate, şi nu numai în două părţi dar chiar în mai multe, cum se întâmplă la aşa-zisele scolopendre. Cum şi prin ce pot ele să respire?

Cauza principală pentru care ei se înşeală asupra acestora rezidă în faptul, de o parte, că sunt neştiutori în ce priveşte părţile dinlăuntrul organismelor şi apoi că nu iau în considerare scopul pentru care natura face toate lucrurile. Căci analizând în ce scop revine animalelor respiraţia şi cercetând-o cu atenţia îndreptată asupra organelor ca branhiile şi plămânul, ei ar fi găsit degrabă cauza.

10 (4)

Democrit, la rândul său, spune că prin respiraţie se întâmplă ceva la cele ce respiră, anume că sufletul e împiedicat (472 a) să fie împins afară; totuşi n-a susţinut de fel că natura a făcut aşa în acest scop, căci în general şi el, întocmai celorlalţi cercetători ai naturii, nu se atinge de fel de o asemenea cauză finală. El declară însă că sufletul şi căldura reprezintă acelaşi lucru, anume primele forme ale elementelor sferice. Acestea, dar, strânse fiind laolaltă de presiunea mediului înconjurător, necesită în chip de ajutor, spune el, respiraţia. Căci în văzduh ar fiinţa un mare număr din realităţile acelea pe care el le numeşte spirit şi suflu. Deci prin respiraţie şi prin pătrunderea aerului, pătrund totodată acestea şi, împotrivindu-se presiunii exterioare, împiedică sufletul din vieţuitoare să iasă. Din această pricină vieţuirea şi moartea ar consta din inspiraţie şi expiraţie. Într-adevăr, atunci când covârşeşte presiunea a ce e înconjurător şi nu mai există nimic care, aflat în afară, să se împotrivească, se produce moartea la vieţuitoare, ele nemaiputând respira; căci moartea ar fi ieşirea din trup a acestor atomi, datorită presiunii a ceea ce e înconjurător. Numai că astfel el [Democrit] n-a arătat pricina pentru care le vine în chip necesar tuturor vieţuitoarelor timpul să moară, şi nu la întâmplare, ci firesc la bătrâneţe, iar nefiresc în chip violent. Şi totuşi ar fi fost nevoie, de vreme ce uneori pare că se întâmplă aşa, alteori nu se dovedeşte că e în joc o cauză din afară ori una dinăuntru. Pe de altă parte, el nu vorbeşte nici despre cauza de început a respiraţiei, dacă e interioară ori exterioară; căci spiritul ivit de afară nu stă în

ajutor mai departe, ci dinăuntru se produce începutul respirației și al mișcării, nu sub presiunea violentă a ceea ce e înconjurător. De altfel, e absurd ca în același timp ceea ce împresoară să comprime un lucru și tot el, pătrunzând în lucru, să-l lărgească. Acestea sunt, așadar, în linii mari, cele ce spune Democrit și acesta e felul în care spune lucrurile el.

Dacă însă trebuie să socotim că sunt adevărate cele ce am arătat mai înainte și faptul că nu toate viețuitoarele respiră, atunci e de presupus că nu ni s-a dat astfel cauza oricărei morți, ci doar a celor ce respiră. Însă nici pentru ele lucrul nu e spus pe bună dreptate. Iar așa ceva e lămurit pornind de la cele ce se petrec în realitate și de la faptele a căror experiență o avem cu toții. Într-adevăr, în timpul arșiței, încălziți fiind deosebit de mult, trebuie să respirăm mai mult, și într-adevăr respirăm cu toții mai des; când însă mediul înconjurător este rece, strângându-ne și înghețându-ne corpul, ne reținem uneori răsuflarea. Totuși ar fi trebuit ca aceea ce ne vine din afară (472b) să împiedice presiunea. Iată însă că se produce contrariul. Căci atunci când se îngrămădește căldura mult de tot, prin faptul că nu e expirație se creează tocmai nevoia de a respira; iar cele ce respiră trebuie să și inspire. Prin încălzire se produce o respirație frecventă, în vederea răcirii, după vorba cunoscută: cui pe cui se scoate.

11 (5)

Comprimarea de care e vorba în *Timaios*, în ce privește o categorie de animale, nu a venit să lămurească nicidecum în ce fel se produce la ele conservarea căldurii, dacă în același fel sau din vreo altă cauză. Căci dacă faptul respirației le revine doar celor terestre, atunci trebuie spusă cauza pentru care li se atribuie doar lor; în cazul însă că le revine și altora dar diferit, atunci trebuie să se dea precizări și despre această modalitate, dacă le revine tuturor. Pe deasupra și modalitatea cauzei ține de închipuire. Într-adevăr, după Platon, când căldura iese pe gură, aerul înconjurător, lovit, este împins prin țesuturile moi ale

vieţuitoarelor, în acelaşi loc de unde a ieşit afară căldura lăuntrică, datorită faptului că nu există spaţiu vid între cele aşezate unele lângă altele; dar încălzindu-se din nou, aerul iese prin acelaşi loc şi împinge din toate părţile înăuntru, în gură, aerul ce iese afară cald[7]; acest lucru animalul ar continua să-l facă statornic, inspirând şi expirând. Numai că, pentru cei ce judecă aşa, se întâmplă că expiraţia ar fi anterioară inspiraţiei. Dar e dimpotrivă; dovada este: acestea se petrec una după alta, iar când vieţuitoarele îşi dau sfârşitul, ele expiră, aşa încât e necesar ca la început să aibă loc inspiraţia. Apoi, în ce scop revin acestea vieţuitoarelor (înţeleg inspiraţia şi expiraţia), n-o spun deloc cei ce vorbesc în felul arătat, ci ei dau lămuriri doar ca şi cum ar fi vorba de un accident oarecare. În realitate, vedem bine că acestea sunt procesele de căpetenie ale vieţuirii şi morţii; căci atunci când nu pot respira, se iveşte sfârşitul la fiinţele ce răsuflă. Pe deasupra, este absurd să credem că ieşirea căldurii prin gură şi apoi pătrunderea ei nu ne rămân ascunse, pe când pătrunderea aerului în piept şi, invers, ieşirea celui încălzit, ne rămân neştiute. Iar la fel este absurd ca inspiraţia să constea din intrarea aerului cald. Căci se dovedeşte contrariul: cel expirat este cald, pe când cel inspirat e rece. Iar când este cald, cei care respiră (473 a) gâfâie; căci prin faptul că nu răceşte organismul îndeajuns, pătrunderea aerului se face printr-o frecventă aspiraţie.

12 (6)

Însă nici nu e de presupus că respiraţia se produce în vederea hrănirii, ca şi cum focul interior s-ar hrăni cu aerul aspirat, şi că vieţuitorul ce respiră şi-ar da un fel de hrană pentru foc[8], iar prin alimentarea focului s-ar produce expiraţia. Vom spune din nou, şi pentru argumentul de faţă, cele ce am obiectat mai înainte: ar trebui ca şi în cazul altor vieţuitoare să se petreacă aşa ceva, sau ceva analog, căci toate posedă căldura vieţii. La fel, şi pentru faptul că din aer s-ar ivi căldura, cum oare să spunem că se întâmplă lucrurile, de vreme ce aceasta e ceva

plăsmuit? Noi vedem într-adevăr că se iveşte mai degrabă din hrană. Se poate chiar ca printr-o aceeaşi parte vieţuitorul să primească hrana şi să dea afară resturile; însă acest lucru nu-l vedem întâmplându-se în alte cazuri.

13 (7)

Empedocles vorbeşte şi el despre respiraţie, nu ne spune însă în ce scop se produce ea, nici nu ne lămureşte dacă toate vieţuitoarele respiră ori nu. Când vorbeşte despre respiraţie pe calea nărilor, el crede a vorbi despre principalul fel de respiraţie. Căci există şi una prin traheea respiratorie, pornită din piept, la fel cu cea prin nări; numai că acestora din urmă, nărilor, nu le e posibil să respire fără cea dintâi; şi lipsite fiind de respiraţia pe nări, vieţuitoarele nu păţesc nimic, pe când lipsite de cea prin trahee, ele pier. Firea se serveşte în chip suplimentar de respiraţia pe nări pentru mirosit, în cazul unor vieţuitoare; de aceea aproape toate au parte de miros, însă nu pentru toate există un acelaşi organ sensibil. Dar s-a vorbit despre acestea mai lămurit în alte părţi (473 b). El ne mai spune că inspiraţia şi expiraţia se produc pe canalul unor vase în care există sânge, dar care nu sunt pline cu sânge, ci au pori spre a primi aerul din afară, pori mai mici decât părţile corpului, dar mai mari decât ale aerului. De aceea, întrucât în chip firesc sângele se mişcă în sus şi în jos, iar când este purtat în jos pătrunde aerul şi are loc inspiraţia, pe când dacă merge în sus aerul iese afară şi are loc expiraţia, el compară ceea ce se petrece cu clepsidrele şi spune:

„În modul acesta inspiră şi expiră toate (vietăţile)
Căci toate au tuburi
de carne, sărace în sânge, întinse la suprafaţă
pe tot corpul
Iar suprafaţa exterioară a pielei este găurită,
având deschizături
în crăpăturile ei dese, astfel încât sângele
stă ascuns în ele, pe când pentru aer sunt
tăiate ieşiri comode prin aceste deschizături.

De aci, când sângele subţire se retrage cu avânt,
aerul spumegând se repede ca un val furios.
Iar când (sângele) se năpusteşte din nou, aerul
iarăşi este expirat. La fel ca atunci când o fată
se joacă cu o clepsidră de bronz lucitor.
Cât timp ea închide cu mâna-i frumoasă
deschizătura de la gâtul clepsidrei,
cufundând-o în substanţa moale a apei argintii,
nici o picătură de apă nu intră în vas. Căci
aceasta o împiedică,
masa de aer apăsând dinăuntru pe găurile
dese (ale fundului clepsidrei),
până când fata deschide drumul curentului
de aer compact. Numai atunci
aerul lăsând un gol, intră înăuntru
apă, în măsura permisă.
De asemenea, când apa a cuprins interiorul
vasului de aramă,
iar deschizătura de la gâtul vasului este astupată
de pielea (mâinii) muritoare,
eterul din afară năzuind să intre prin găuri,
reţine apa (din lăuntrul clepsidrei),
apăsând pe suprafaţa din jurul porţilor
sitei răsunătoare,
(474 a) până când se scoate mâna. Atunci iarăşi,
la fel ca mai înainte,
aerul intrând (pe sus), apa, în măsură
potrivită, curge afară.
Tot astfel sângele subţire ce se mişcă
în tot corpul,
Când, retrăgându-se, se repede în ungherul
lui
îndată curentul de aer pătrunde, agitându-se
în valuri,
Iar când sângele vine înapoi, iarăşi
se expiră aerul, în măsură egală
ca mai înainte.

(*trad. A. Frenkian*)

Acestea le spune el deci despre respirație. După cum am arătat însă, cele ce respiră în chip evident prin trahee o fac deopotrivă pe gură și pe nări. Așa încât, dacă ne vorbește despre o asemenea respirație, era cazul să cerceteze cum se potrivește ceea ce spunea despre cauza procesului. Căci lucrul pare să se petreacă dimpotrivă. Viețuitoarele respiră ridicându-și câte o parte, ca foalele din fierării. E firesc ca prin căldură să aibă loc ridicarea; iar sângele ține loc de căldură. Ele expiră teșindu-se și dând suflul afară, ca foalele. Cu deosebirea că acolo nu prin același loc pătrunde și este alungat aerul, pe când la cele ce respiră el pătrunde prin același loc. Dacă însă Empedocles vorbește doar despre respirația cu ajutorul nărilor, atunci el s-a înșelat din plin; căci respirația nu e ceva propriu nărilor, ci o parte a aerului trece prin canalul ce se află în jurul gâtlejului, unde e capătul cerului gurii, întrucât nările sunt găurite, pe când o altă parte trece prin gură, pătrunzând în ea și ieșind tot pe acolo. În concluzie, cele spuse de alții cu privire la respirație sunt de natură să ridice asemenea și felurite alte probleme.

14 (8)

Întrucât am spus mai sus că viețuirea și însușirea de a avea suflet sunt solidare cu o căldură specifică, urmează că nici mistuirea, prin care se produce alimentarea viețuitoarelor nu are loc fără suflet ori fără căldură; căci prin foc se săvârșesc toate. Din această pricină, în partea principală a corpului și în fruntea acestui loc, în care căldura își are în chip necesar izvorul corespunzător, e necesar să subziste și primul suflet, cel nutritiv (474 b). Iar acest loc este cel din mijloc, prin raport la partea ce primește hrana și cea care dă afară rămășițele. La cele fără sânge, locul nu are nume, pe când la cele sanguine partea aceasta e reprezentată de inimă. Căci hrana, prin care iau naștere părțile viețuitoarelor, este însăși substanța sângelui. Iar pentru sânge și pentru vine e necesar să existe un același principiu; primele există într-adevăr în vederea celuilalt, de exemplu, vasul pentru capacitatea primitoare de ceva. La cele cu sânge,

principiul vaselor sanguine este inima: nu prin ea dar de ea sunt făcute să atârne toate. Lucrul acesta ne e lămurit pe bază de disecţii. Este aşadar cu neputinţă celorlalte puteri sufleteşti să existe fără cea hrănitoare (iar pricina acestei stări de lucruri am spus-o mai înainte, în *Despre suflet*), nici aceasta fără de focul natural, căci prin acest foc firea a încins cu căldură sufletul.

Totuşi pieirea focului, cum am mai spus, o aduc înăbuşirea şi mistuirea. Înăbuşirea se produce din pricina contrariilor; de aceea focul cel abundent este stins de răceala înconjurătoare şi cei izolat e mai repede stins. O asemenea pieire violentă are loc în acelaşi fel atât la cele neînsufleţite, cât şi la cele însufleţite; într-adevăr, moartea intervine dacă vieţuitorul este, de pildă, tăiat sau dacă îngheaţă printr-un exces de răceală. Cât despre mistuire, ea se petrece prin intensitatea căldurii; căci în cazul când căldura din jur devine excesivă şi ceea ce arde nu mai capătă un aliment de combustiune, atunci focul aprins se consumă nu prin răceală, ci prin ardere completă. Este aşadar necesar să se producă o slăbire a focului prin răceală, dacă e cazul ca el să se păstreze; căci numai aceasta îl apără de o asemenea distrugere.

15 (9)

De vreme ce, printre vieţuitoare, unele sunt acvatice, iar altele îşi petrec viaţa pe pământ, dintre acestea, la cele întru totul mici, ca şi la cele fără sânge, răcirea ce provine de la mediul înconjurător, fie că e apă fie că e aer, e suficientă pentru protecţia lor de această pieire; căci având puţină căldură, au nevoie de o protecţie mică. De aceea aproape toate trăiesc puţin: într-adevăr, mici fiind, le e de ajuns o energie restrânsă, în ambele aceste medii.

Însă la toate insectele câte au viaţă mai lungă (475 a) (toate insectele fiind fără sânge) există o adâncitură sub diafragmă, pentru ca ele să se răcorească, printr-o membrană care e foarte subţire. Deoarece sunt mai calde, au nevoie de mai multă răceală, ca, de pildă, albinele (căci printre ele unele trăiesc chiar

şapte ani), ca şi alte insecte bâzâitoare, ca, de pildă, viespile, cărăbuşii şi greierii. Şi într-adevăr, ele fac zgomot suflând, întocmai ca cei care răsuflă din greu. Pe această diafragmă, datorită umflării şi comprimării suflului înnăscut, se produce frecarea de membrană. Ele pun în mişcare acest loc, aşa cum fac cele ce respiră cu plămânul din afară, ori peştii cu branhiile. Căci se petrece un proces ca şi cum ai înăbuşi una din fiinţele ce respiră, ţinându-i gura; datorită plămânului, ele se vor dilata astfel. Însă la acestea, mişcarea de care e vorba nu e deajuns pentru răcire, pe când la insecte este. Iar prin frecarea de membrană se naşte zumzetul, cum spunem, aşa cum fac copiii prin trestii găurite, când le pun la capăt o membrană subţire. Tot astfel cântă şi greierii cântători; căci ei sunt mai încălziţi şi au o deschizătură sub diafragmă, pe când cei ce nu cântă nu au deschizătură.

La vieţuitoarele cu sânge şi cu plămân, dar care au puţin sânge şi plămân spongios, se constată că unele pot să vieţuiască, din această cauză, multă vreme fără a respira, întrucât plămânul se ridică mult, el având puţin sânge şi prea puţină umezeală. Într-adevăr, mişcarea proprie le e deajuns pentru multă vreme spre a se răcori. Până la urmă nu mai pot şi, nerespirând, ele se înăbuşă, cum s-a spus mai sus: consumarea lor prin nerăcire se numeşte asfixie, iar despre cele ce pier aşa, spunem că s-au asfixiat. Faptul că, printre vieţuitoare, insectele nu au parte de respiraţie l-am arătat mai sus, iar el e lămurit şi la vieţuitoarele mici, ca, de pildă, la muşte şi albine: în elementul umed ele se ţin la (474 b) suprafaţă multă vreme, dacă nu e prea cald ori prea frig. Totuşi cele ce au puţină putere se străduiesc să respire mai des. Când ele pier, se spune că se sufocă, fiindcă li se umple pântecele şi le piere căldura ce e în diafragmă. Aşa se face că, zăbovind multă vreme în cenuşă, ele pot să revină la viaţă. De asemenea, dintre cele ce trăiesc în apă, toate câte sunt fără sânge trăiesc timp mai îndelungat în aer, faţă de cele cu sânge şi care suportă traiul în mare, ca, de pildă, peştii. Prin faptul că au parte de puţină căldură, aerul le ajunge spre a se răci pentru mult timp, aşa cum se întâmplă cu scoicile de apă şi polipii. Însă în cele din urmă aceasta nu le mai e deajuns spre

a trăi, având prea puţină căldură, după cum şi mulţi dintre peşti pot trăi pe pământ, dar nemişcaţi şi câteodată îngropaţi. Toate cele ce nu au de loc plămân ori au unul fără de sânge, au nevoie de mai puţină răcire.

16 (10)

Am vorbit aşadar despre animalele fără sânge, spunând că unora le vine în ajutor, spre a trăi, aerul înconjurător, altora umezeala; cele cu sânge însă şi cu inimă, toate câte au plămân, primesc aer, iar răcirea lor se face prin inspiraţie şi expiraţie.

Pe de altă parte, au plămân cele ce nasc pui vii zămisliţi în ele [viviparele] şi nu numai în afară (căci şi selacienii, de pildă, nasc pui vii, dar nu în sânul lor)[9], iar printre cele ce nasc din ouă [oviparele], au atât cele înaripate, ca păsările, cât şi cele cu solzi, ca, de pildă, broaştele ţestoase, şopârlele şi şerpii. Acestea au plămânul cu sânge, dar cele mai multe dintre ele îl au spongios. De aceea se şi folosesc de o respiraţie rărită, cum s-a spus mai sus. Tot aşa fac şi toate câte îşi duc traiul şi vieţuiesc în apă, ca, de pildă, neamul şerpilor de apă şi al broaştelor, crocodililor, al broaştelor ţestoase, atât cele de mare, cât şi cele de uscat, precum şi focile. Căci toate acestea şi cele de acelaşi soi nasc pui pe uscat şi dorm fie pe uscat, fie în apă, ţinând în sus gura pentru (476 a) respiraţie.

Însă toate câte au branhii se răcoresc primind apa. Au branhii aşa-zisul neam al selacienilor şi al altor apode. Toţi peştii sunt fără de picioare; căci chiar cele pe care le au se numesc astfel prin asemănarea cu aripioarele lor. Cât despre cele ce au picioare, numai o specie dintre cele cunoscute are branhii, anume cordyrul [tritonul].

Nu s-a văzut încă nici un vieţuitor care să aibă totodată plămân şi branhie. Pricina o dă faptul că plămânul este în scopul răcirii în aer (până şi numele de plămân pare a fi luat din pricină că ei sunt primitori de aer), pe când branhiile sunt pentru răcirea în apă. Un singur organ este trebuincios pentru un singur rost, iar o singură răcire este deajuns oricăror vieţui-

toare. De aceea, întrucât constatăm că natura nu face nimic în zadar – căci dacă ar fi două organe unul din ele s-ar dovedi de prisos – unele vieţuitoare au branhii, altele plămân, dar pe ambele nu le posedă nici un vieţuitor.

17 (11)

De vreme ce spre a fiinţa fiecare vieţuitor are nevoie de hrană iar spre a se păstra are nevoie de răcire, natura se foloseşte pentru aceste două funcţii de un acelaşi organ, aşa cum la unele se serveşte de limbă atât pentru gustat, cât şi pentru comunicare, şi la fel cum, la cele cu plămân, se serveşte de aşa-numita guşă atât pentru prelucrarea hranei, cât şi pentru expiraţie şi inspiraţie. În schimb, la cele ce nu au plămân şi nici nu respiră, gura serveşte la prelucrarea hranei, pe când pentru răcire – la cele ce au nevoie de răcorire – natura face branhii. Felul cum natura specifică a organelor menţionate face răcirea, îl vom spune mai târziu.

Pentru faptul că hrănirea nu aduce vreun impediment fiinţelor ce respiră, explicaţia e asemănătoare atât în cazul celor care respiră, cât şi cazul celor ce primesc apă: într-adevăr, când respiră ele nu-şi însuşesc simultan şi hrana; dacă ar face-o, s-ar întâmpla să se înăbuşe, prin pătrunderea hranei, fie umede, fie reci, în plămân, prin artera respiratorie [trahee]. Căci aceasta se află înaintea esofagului, prin care hrana se scurge în aşa-numitul stomac. La tetrapode şi la cele cu sânge, artera respiratorie posedă un fel de capac – epiglota. Însă la păsări (476 b) şi, printre tetrapode, la ovipare nu figurează aşa ceva, ci ele obţin acelaşi lucru prin comprimare; într-adevăr, luând hrana unele comprimă gâtlejul, pe când celelalte îl astupă cu epiglota. Când hrana merge mai departe, unele o ridică, celelalte deschid gâtlejul şi primesc aerul pentru răcorire. În schimb, cele ce au branhii, dând afară apa prin ele, îşi iau apoi hrana prin gură. Căci ele n-au trahee, aşa că n-ar putea întâmpina vreun neajuns de la pătrunderea bruscă a apei, ci doar prin intrarea ei în stomac. De aceea ele şi azvârlă repede apa şi îşi iau hrana, cu

dinţii lor ascuţiţi şi aproape la toate buni de sfâşiere; căci ele nu pot să-şi macereze hrana.

18 (12)

S-ar putea pune întrebarea, cu privire la cele acvatice, ce se întâmplă cu cetaceele; dar au şi acelea ce la trebuie, ca, de pildă, delfinii, balenele şi toate câte au aşa-numitul tub de ingurgitare. Căci acestea sunt apode şi, având un plămân, primesc în acelaşi timp apa mării. Cauza acestui fapt o dă ceea ce am spus acum: ele nu primesc apa în scop de răcire. Acest proces se produce la ele când respiră, de vreme ce au plămân. De aceea ele şi dorm cu gura ridicată la suprafaţă, iar delfinii chiar sforăie. Pe deasupra, dacă sunt prinşi în plase, ei se înăbuşă repede, nemairespirând. Aşa se face că vieţuitoarele de acest soi se ridică la suprafaţa mării spre a respira. Dar, întrucât e necesar ca ele să-şi facă hrănirea în apă, neapărat că ele dau afară apa când au înghiţit-o, iar de aceea au tub toate. Într-adevăr, primind apa întocmai cum fac peştii prin branhii, ele o dau afară prin tub. O dovadă o dă şi aşezarea tubului: el nu ajunge la organe sanguine, ci îşi are aşezarea în faţa creierului şi dă afară apa[10].

La fel se explică faptul că moluştele, ca şi scoicile moi, primesc apa în ele; vreau să spun, de pildă, aşa-numiţii crabi sau stridiile. Nici unul dintre aceştia nu are nevoie de răcire, fiecare fiind prea puţin cald şi sanguin, aşa încât le e deajuns să fie răciţi de (477a) apa înconjurătoare; căci primesc apa spre a se hrăni, dar în aşa fel încât apa să nu pătrundă în ele, totodată. Prin urmare crustaceele cu părţi moi, ca, de pildă, racii şi crabii, dau afară apa prin partea deasă, anume prin foiţele de acolo, pe când sepiile şi polipii o fac prin pântecele de deasupra aşa-numitului cap. Dar am vorbit despre acestea mai amănunţit în cărţile din *Istoria animalelor*. Astfel, cu privire la înghiţirea apei, s-a arătat că ea se petrece atât în scop de răcire, cât şi din nevoia ca vieţuitoarele ce prin firea lor sunt acvatice să-şi dobândească hrana din apă.

19 (13)

După aceasta trebuie să vorbim despre răcorire, anume în ce fel se produce ea la cele ce respiră şi la cele cu branhii. Faptul că toate animalele ce au plămân respiră, a fost arătat mai sus. Însă pentru ce anume unele au organul acesta şi motivul pentru care cele ce-l posedă au nevoie de respiraţie, se explică prin faptul că vieţuitoarele mai dezvoltate au parte neapărat de mai multă căldură; căci în acelaşi timp ele au parte şi de un principiu sufletesc mai înalt, vieţuitoarele acestea fiind de o natură superioară faţă de cea a plantelor. Aşa se şi face că acelea ce au plămânul deosebit de sanguin şi cald se disting mai ales prin mărimea lor, iar vieţuitorul care a beneficiat de sângele cel mai curat şi îmbelşugat, omul, este cel mai drept ca statură, căci el e singurul care are partea sa superioară înspre partea superioară a universului, creştetul său fiind astfel aşezat. Trebuie să conchidem că şi pentru om ca şi pentru celelalte animale organul acesta, ca şi celelalte organe, este o componentă a naturii lor. În acest scop le şi posedă.

Cauza necesară şi care pune toate în mişcare trebuie socotită a fi cea care a dus atât la alcătuirea unor astfel de vieţuitoare, cât şi la alcătuirea multora ce nu sunt astfel; căci pe unele le-a alcătuit din mai mult pământ, cum ar fi neamul plantelor, pe altele din mai multă apă, cum ar fi neamul acvaticelor. Dintre zburătoare şi terestre, unele ţin mai mult de aer, altele mai mult de foc. Iar fiecare din ele îşi are rânduirea în locurile potrivite lor.

20 (14)

Empedocles nu a lămurit prea bine cum stau lucrurile, când a declarat (477 b) că vieţuitoarele acvatice conţin cea mai multă căldură, ele posedând mai mult foc, fiindcă evită excesul de căldură din natură, astfel încât, în măsura în care sunt lipsite de răceală şi umiditate, se păstrează în ambianţa aceea prin contrarietatea lor; căci elementul umed e mai puţin cald decât aerul.

În principiu, se poate spune că nu e prea lesne de înţeles cum se întâmplă că fiecare dintre ele, deşi s-au născut într-un mediu uscat, îşi schimbă locul cu unul în elementul umed; cele mai multe dintre ele chiar sunt lipsite de picioare. El totuşi, descriindu-ne alcătuirea lor dintru-nceput, ne spune că ea are loc într-un mediu uscat, de care însă ele fug spre a merge într-unul umed. Totuşi ele nu se dovedesc a fi mai calde decât vieţuitoarele terestre: într-adevăr, unele sunt cu totul fără sânge, celelalte au prea puţin sânge. De altfel, care vieţuitoare anume trebuie numite calde şi care reci, am cercetat-o ca atare; iar cu privire la cauza pe care o pune în joc Empedocles, ea dă în parte explicaţia căutată, fără însă a spune adevărul. Căci dintre stările vieţuitoarelor, mediile de viaţă ca şi climele adverse păstrează pe cele ce au caractere excesive deosebite, dar natura lor se păstrează cu precădere în mediile familiare. Nu e aceeaşi materia din care e alcătuită fiecare dintre vieţuitoare, după cum nu sunt nici deprinderile şi predispoziţiile lor.

De pildă, dacă natura ar alcătui un lucru din ceară, nu l-ar păstra aşezându-l la căldură, nici dacă l-ar alcătui din gheaţă, căci s-ar distruge degrabă prin contrariul lui, căldura topind ceea ce e alcătuit din contrariul ei. Deopotrivă, nici dacă l-ar alcătui din sare ori salpetru nu l-ar aşeza în apă; căci apa distruge pe cele alcătuite din căldură şi uscăciune. Dacă, prin urmare, un fel de materie pentru toate corpurile îl reprezintă umedul şi uscatul, în chip firesc cele alcătuite din elementul umed şi răceală sunt în mediul umed, iar dacă sunt reci vor fi în ambianţă rece, pe când cele alcătuite din uscăciune vor fi în mediu uscat. De aceea nici nu cresc arborii în apă, ci în pământ. Totuşi, ar fi conform cu teoria în chestiune să crească în apă, prin faptul că arborii sunt superuscaţi, cum spune el (Empedocles) despre lucrurile supraîncălzite; căci ar ajunge în apă nu datorită răcelii acesteia, ci a umezelii. Însă natura materiei lor e de felul mediilor unde se află, cele umede în mediul umed, cele uscate în pământ, cele calde în aer (478 a). Totuşi, caracterele excesive prin căldură se menţin mai bine dacă sunt în frig, iar cele excesive prin frig în căldură; căci mediul nivelează la măsura obişnuită excesul unui caracter.

Aşadar, ele trebuie să caute această măsură în locurile specifice (ale fiecărei materii) şi potrivit cu schimbările climatului în general. Căci e posibil ca însuşirile organismului să fie opuse locurilor, dar e imposibil ca şi materia să fie astfel. Pentru faptul, aşadar, că nu prin căldura naturală sunt acvatice unele animale, iar altele terestre, cum spune Empedocles, ne pot fi deajuns acestea, ca şi pentru cauza ce face ca unele să aibă plămân, altele nu.

21 (15)

Însă pentru ce anume cele ce îl posedă primesc aerul şi respiră, în primul rând toate câte au plămân cu sânge, explicaţia o dă faptul că plămânul e spongios şi străbătut de vase subţiri. Dar mai ales acest organ, printre cele ce se numesc măruntaie, este cu sânge. Pe de altă parte, fireşte, toate câte au plămân cu sânge au nevoie de o grabnică răcorire, spre a face să fie mai mică forţa căldurii psihice, dar şi să pătrundă peste tot, datorită abundenţei de sânge şi căldură. Pe acestea două [respiraţie şi răcire] aerul poate lesne să le aducă la împlinire; prin uşurătatea sa de la natură el aduce răcorire, strecurându-se peste tot şi repede; apa, dimpotrivă. Iar pentru ce anume respiră mai ales cele ce au plămânul sanguin, este limpede de aci: căci tocmai ceea ce e mai cald are nevoie de un plus de răcire, şi în acelaşi timp aerul se scurge uşor înspre izvorul de căldură, cel din inimă.

22 (16)

Acum să cântărim în ce fel îşi face inima legătura cu plămânul, după disecţiunile făcute şi potrivit cu ce am scris în *Istoria animalelor*[11]. De răcorire în general, aşadar, are nevoie natura vieţuitoarelor din pricina încălzirii izvorului sufletesc din inimă. Iar ele fac aceasta prin respiraţie, adică toate animalele câte posedă nu numai inimă, ci şi plămân. Cele ce au inimă însă

nu au plămân, cum sunt peştii, dat fiind faptul că natura lor e acvatică, îşi fac răcirea prin apă, pe calea branhiilor.

Felul cum este aşezarea inimii faţă de branhii trebuie cercetat pe bază de (478 b) disecţie[12], spre a putea fi văzut, iar după descrierile naturaliştilor, spre a fi amănunţit. Dar, spre a vorbi chiar de pe acum în linii mari, lucrul stă după cum urmează[13]. S-ar zice că inima nu are o aceeaşi aşezare la vieţuitoarele terestre şi la peşti, dar ea este aceeaşi. Căci acolo unde îşi înclină ele capul, acolo îşi are inima vârful ei. De vreme ce însă nu se înclină capul la fel când e vorba de vieţuitoare terestre şi de peşti, inima îşi are vârful înspre gură. Un tub neurovascular se întinde de la vârful inimii până la partea de mijloc, unde branhiile se unesc toate unele cu altele. Prin urmare, tubul acesta este mare, fiind de o parte şi de alta a inimii, iar alte tuburi se întind până la capătul fiecărei branhii prin care se face răcirea înspre inimă, în timp că apa circulă statornic prin branhii. Pe de altă parte, la vieţuitoarele ce respiră, pieptul se mişcă des în sus şi jos, el primind şi dând afară aerul, la fel cum fac branhiile la peşti. Iar cele ce respiră se înăbuşă în aerul rar şi care nu se prefiră, căci fiecare se încălzeşte de grabă: trecerea sângelui le încălzeşte pe toate. Apoi, sângele fiind cald, el împiedică răcirea; şi, când vieţuitoarele ce respiră nu pot să-şi mai mişte plămânul sau cele acvatice branhiile, din pricina vreunei boli ori a bătrâneţii, cu necesitate survine moartea.

23 (17)

Aşadar, este comun tuturor vieţuitoarelor să aibă parte de naştere şi moarte, dar felul cum le încearcă e deosebit; căci nu e lipsită de diferenţe pieirea lor, ea păstrând totuşi ceva comun. Un tip de moarte este cel violent, altul cel natural, violent fiind atunci când se iscă din afară, natural când izvorăşte chiar dinăuntrul fiinţei. Alcătuirea organelor ţine de un asemenea principiu al vieţii, nefiind vorba de o stare dobândită. La plante se petrece veştejirea, la animale e vorba de îmbătrânire. Iar moartea şi distrugerea au loc deopotrivă la toate câte nu sunt

neîmplinite; acestea li se întâmplă şi celor neîmplinite, dar în câte un fel deosebit. „Neîmplinite" numesc, de pildă, ouăle, ca şi seminţele plantelor, câte n-au prins rădăcină. Aşadar, la toate pieirea vine din pricina lipsei de căldură, dar la cele împlinite acolo unde se află izvorul de existenţă. Acest izvor, aşa cum s-a spus mai înainte, este cel prin care intră în contact partea superioară cu cea inferioară, la plante fiind partea de mijloc faţă de vlăstar şi rădăcină, la vieţuitoarele cu sânge inima, iar la cele (479 a) fără sânge organul analog. Ultimele au uneori virtual mai multe principii de viaţă, nu însă şi în act.

De aceea unele dintre insecte trăiesc chiar atunci când sunt tăiate, iar dintre cele sanguine, toate câte nu sunt prea însufleţite trăiesc mult timp, chiar dacă li s-a scos inima, cum fac, de pildă, ţestoasele şi cele ce înaintează pe picioare cu ţeasta pe ele, căci alcătuirea lor nu e bine întocmită, ci asemănătoare celei a insectelor.

Însă izvorul de viaţă se curmă, la cele care îl au, atunci când nu se răcoreşte căldura ce se degajă de la el. Căci aşa cum am mai spus în câteva rânduri, aceasta se mistuie singură. Prin urmare, atunci când se scorojesc plămânii la unele, branhiile la altele, – la acestea branhiile uscându-se cu trecerea timpului, la primele uscându-se plămânul şi devenind toate ca pământul – organele acestea nu se mai pot mişca, nici să se ridice şi să se comprime. Iar la urmă, când se produce o intensificare, focul se consumă în întregime. De aceea ele se curmă repede, la bătrâneţe, chiar supuse la mici încercări; căci prin faptul că focul e redus, cea mai mare parte din el fiind sleit de-a lungul vieţii, oricât de mic ar fi efortul la care e supus organul, focul se curmă degrabă; e întocmai cum ar fi, într-un vieţuitor, o flacără mică şi imperceptibilă, ce se stinge la o neînsemnată mişcare. De aceea şi este lipsită de dureri moartea la bătrâneţe; căci fără a fi supuse la nici o încercare violentă, vieţuitoarele sfârşesc, desprinderea sufletului petrecându-se pe de-a întregul fără simţire. Iar printre boli, toate câte fac plămânul să se scorojească, fie din pricina excrescenţelor, fie dintr-a pierderilor, fie din căldura prea mare vreunei boli, ca în cazul frigurilor, toate fac răsuflarea să se îndesească, întrucât plămânul nu se mai poate

umfla şi contracta mult. În cele din urmă, când el nu se mai poate mişca, fiinţele îşi dau suflarea şi pier.

24 (18)

Naşterea, aşadar, reprezintă prima împărtăşire cu căldura sufletului nutritiv, iar viaţa este persistenţa ei. Tinereţea înseamnă dezvoltarea primului organ ce serveşte la răcire, pe când bătrâneţea este slăbirea lui, miezul vieţii fiind chiar mijlocul acestor procese. Sfârşitul şi pieirea violentă au loc prin stingerea şi înăbuşirea căldurii [ea ar putea înceta (479 b), într-adevăr, din ambele aceste cauze], pe când sleirea naturală a acesteia se produce şi se desăvârşeşte cu trecerea timpului. La plante e vorba de veştejire, la animale de moarte. Cât despre moartea la bătrâneţe, ea reprezintă înăbuşirea acelui organ, prin neputinţa de a-l răci din cauza îmbătrânirii. Iată aşadar ce sunt naşterea, viaţa şi moartea, ca şi cauzele pentru care vieţuitoarele au parte de ele.

25(19)

Din cele expuse se lămureşte nu numai din ce pricină se întâmplă, la vieţuitoarele ce respiră, ca ele să se înăbuşă în apă, dar şi de ce suferă acelaşi lucru peştii în aer. Într-adevăr, la aceştia răcorirea are loc prin apă, pe când la celelalte prin aer, fiecare din ei fiind lipsiţi de ele dacă-şi schimbă mediul. Nevoia de răcire este cauza mişcării branhiilor, la unele, a plămânului la altele, printr-a căror ridicare şi coborâre unele expiră şi inspiră iar altele primesc apa şi o dau afară. Rămâne acum să vorbim despre alcătuirea organului central.

26 (20)

Trei lucruri se petrec în ce priveşte inima, ele părând să fie de aceeaşi natură, fără a fi: tresărirea, pulsul şi respiraţia. Tresă-

rirea, astfel, reprezintă comprimarea căldurii din inimă, prin răcorirea provocată de ieşirea surplusului sau de o constricţie, cum se întâmplă în cazul bolii numită palpitaţie şi altor boli, ca în cazuri de spaimă. Căci şi la cei ce se înspăimântă se răcesc părţile de sus, iar căldura, retrăgându-se şi strângându-se laolaltă, produce tresărirea, printr-o asemenea concentrare uneori, încât se întâmplă că vieţuitoarele se sting şi mor, de spaimă sau sub o stare bolnăvicioasă. Pe de altă parte, pulsul inimii, pe care aceasta se dovedeşte a-l avea statornic, este asemănător dilatării, o mişcare ce se petrece cu durere, întrucât sângelui nu-i e firească prefacerea. Umflarea însă are loc până la punctul unde apare puroiul. Procesul acesta este asemănător cu fierberea, care se produce prin prefacerea în abur a lichidului, datorită căldurii; căci umflarea are loc prin sporirea masei. Sfârşitul unui asemenea proces de umflare, dacă nu are loc exhalaţie (480 a), este putrezirea, atunci când lichidul devine tot mai dens; iar la fierbere, încetarea o aduce spargerea vasului închis. În schimb, la inimă, tumefierea prin căldură a lichidului ce vine statornic, datorită hranei, e cea care produce pulsul, tumefierea ajungând să salte ultimul înveliş al inimii. Iar acest lucru are loc în chip continuu; căci întruna vine la inimă lichidul din care provine sângele, care într-adevăr este fabricat mai întâi în inimă. Iar lucrul e limpede la început, în ceasul naşterii: când încă nu sunt formate vasele, inima se arată că are sânge. Tocmai de aceea bate ea mai puternic la cei tineri decât la cei bătrâni: exhalaţia se produce în mai mare măsură la cei tineri. Şi toate vasele sanguine pulsează simultan, prin faptul că ţin toate de inimă. Aceasta însă se mişcă neîncetat; aşa încât şi acelea o fac continuu şi totodată simultan, atunci când bate inima. În rezumat, bătaia este replica dată compresiunii aduse de răceală, pulsul inimii este trecerea în abur a elementului umed încălzit.

27 (21)

Respiraţia se produce când sporeşte căldura în sânul căreia se exercită principiul nutritiv. Ca toate celelalte, căldura are şi

ea nevoie de aliment, ba chiar mai mult decât altele; căci ea este şi pentru celelalte organe o cauză de hrănire. Însă neapărat că, sporind, ea face să se ridice organul respectiv. Trebuie deci presupus că alcătuirea organului este asemănătoare foalelor din fierării; într-adevăr, nici plămânul nici inima nu sunt departe de a avea o asemenea formă. Iar organul este dublu: facultatea nutritivă trebuie să fie cu-adevărat în centrul funcţiei aceleia naturale. El se umflă aşadar când sporeşte, şi ridicându-se în chip necesar, dilată şi părţile din jurul său. Este ceea ce se dovedesc a face fiinţele ce respiră: îşi înalţă pieptul, deoarece principiul vital ce sălăşluieşte în acea parte sporeşte şi el. Ridicându-se, ca în cazul foalelor, neapărat că pătrunde aerul de afară, care e rece şi, aducând răcorirea (480 b), curmă excesul de căldură. Întocmai cum, prin mărirea organului, se dilată şi partea respectivă, iar prin micşorarea lui e necesar ca ea să se contracte, odată cu contractarea iese din nou aerul intrat, care, când pătrundea era rece, dar când iese este cald, după atingerea cu căldura din organul respectiv, mai ales la vieţuitoarele ce au un plămân cu sânge, căci [sângele] cade în multe vase, aflate în plămân ca nişte tubuşoare, pe lângă care se întind de fiecare dată vase sanguine, aşa încât plămânul se dovedeşte a fi plin de sânge. Pătrunderea aerului se numeşte inspiraţie, ieşirea expiraţie. Procesul nu încetează să se producă în chip continuu, atâta vreme cât trăieşte vieţuitorul, şi el mişcă acest organ în chip continuu. De aceea viaţa rezidă tocmai în inspiraţie şi expiraţie.

În acelaşi fel se produce şi la peşti mişcarea branhiilor. Ridicându-se prin părţile respective căldura ce e în sânge, se ridică totodată şi branhiile, îngăduind apei să treacă. Când apa coboară spre inimă prin pori şi aduce răcirea, branhiile se contractă şi dau afară apa. Numai că, neîncetat dilatându-se căldura din inimă, aceasta primeşte şi ea neîncetat apa răcoritoare. Astfel că, şi la peşti, pentru a trăi sau a nu trăi, rolul hotărâtor îl are faptul de a respira, la ei procesul având loc odată cu primirea apei.

Aşadar, cu privire la viaţă şi moarte ca şi la cele înrudite, am vorbit aproape pe de-a-ntregul. În ce priveşte sănătatea şi boala, nu-i revine numai medicului ci şi cercetătorului naturii să indi-

ce, până la un punct, cauzele. Însă în ce măsură ei se deosebesc şi iau în consideraţie lucruri diferite, nu e cazul s-o spunem acum, întrucât învecinarea, până la un punct, a celor două preocupări o arată situaţia de fapt: medicii mai rafinaţi şi mai plini de zel spun câte ceva despre natură şi recunosc că-şi dobândesc de acolo principiile lor, iar cei mai aleşi dintre cercetătorii naturii sfârşesc la rândul lor, întrucâtva, prin a ajunge la principiile medicale[14].

NOTE

CAPITOLUL 1

[1] În unele manuscrise acest tratat este intitulat *Despre organele de simț și despre cele sensibile.* Unii comentatori au preferat acest titlu; printre ei se numără și Simone Simoni, care a consacrat acestui tratat un studiu special și foarte apreciat (Geneva, 1566 in-folio). Celălalt titlu are de partea sa autoritatea lui Alexandru din Aphrodisia.

[2] Raporturile cronologice dintre *De Anima* și tratatele care alcătuiesc culegerea *Parva naturalia* sunt studiate de Drossaart Lulofs, în prefața sa la ediția lucrărilor *De insomniis et de divinatione per somnum*, Leyda, 1947. Cf. Aristote, *Petits traités....*, Ed. R. Mugnier, Paris, 1957. Introduction, p. 7.

[3] Ar. atribuie viață plantelor, întocmai ca și animalelor, pentru că și ele au funcția nutritivă (*De Anima*, III, 2). Dar în tratatele de față el nu se va ocupa decât de animale.

[4] Literal: despre primele (περὶ των πρώτων).

[5] Cf. *Despre suflet*, I, 1, 9.

[6] Această enumerare anunță tratatele care vor urma, în ordinea sistematică concepută de Aristotel, adică, după Περί αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν (*de sensu et sensibilibus*), Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως (*de memoria et reminiscentia*), Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως (*de somno et vigilia*), Περὶ ἐνυπνίων (*de insomniis*), Περὶ τῆς καθ'ὕπνον μαντικῆς (*de divinatione per somnium*), Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος (*de longitudine et brevitate vitae*) și, în fine, trei (și mai mici) tratate grupate (aproape făcute ca unul) sub titlul comun Περὶ νεότητος καὶ γήρως, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ ἀναπνοῆς (*de juventute et senectute, de vita et morte, de respiratione*). Așadar la rigoare, nouă tratate. Ar fi întocmit un tratat *Despre hrană*, pierdut însă. Un tratat Περὶ πνεύματος (*Despre suflul vital*), atribuit, aparține primei generații de aristotelicieni (cf. Mugnier, *op. cit.*; Léon Robin, *Aristote*, Paris, P.U.F., 1944, p. 18).

[7] În tratatul *Despre lungimea și scurtimea vieții*, I, 4. Ar. pare să promită un tratat special sub acest titlu.

[8] Cf. *Despre respirație*, XXI, 9. Ar. exprimă aceleași idei aproape cu aceleași cuvinte. În tratatul *Despre lungimea și scurtimea vieții* I, 465 a, pare să promită un tratat special despre sănătate și boală, angajându-se să se ocupe de acest subiect „numai atât cât o cere filosofia naturii". Alexandru din Aphrodisia însă nu-l menționează.

[9] Este vorba de medicii așa-numiți „dogmatici" care obișnuiau să facă multe considerații filosofice în jurul artei lor și poate în special de Hippocrate. Probabil că de la această opinie a filosofului s-a format mai târziu o maximă: „*Ubi desinit physicus, ibi incipit medicus*" (Unde încetează naturalistul, de acolo începe medicul).

[10] De ex., pasiunea, care se manifestă pe temeiul simțirii, tinerețea și bătrânețea, care sunt modificări ale simțirii, respirația și expirația, care apasă și păstrează simțirea, în fine somnul și moartea care reprezintă privații sau slăbiri ale simțirii.

[11] Adică prin experiență.

[12] II, 2, 4; II, 5, 1; II, 12, 1.

[13] II, 2, 4.

[14] Cf. *Despre suflet*, III, 12, 6; II, 2, 5 și 11; II, 3, 2 și 7; III, 13, 1 și 2.

[15] Aceeași teorie se regăsește în *Despre suflet*, III, 12, 7.

[16] Alteori Ar. reduce gustul la un fel de pipăit (*De Anima*, III, 10, 1; III, 12, 7, sau mai jos în tratatul de față). În orice caz, el nu a admis o parte specială a sufletului înzestrată cu funcția gustului, în schimb a admis o parte nutritivă. Aici Alexandru din Aphrodisia adoptă o altă variantă, care spune că „gustul este o afecțiune a acelei părți a sufletului, care are funcția gustativă". Ea amintește de un anumit gen de definiții sau explicații, care s-au înmulțit mai târziu în Evul Mediu și care au devenit caracteristice pentru o anumită față a acestei epoci (obs. n.). Totuși, comentatori posteriori (Thoma din Aquino, Nic. Leonicus Tomaeus și Simone Simoni) au respins această lecțiune din manuscrise.

[17] Cf. *Despre suflet*, III, 13, 3 unde se întâlnește aceeași idee.

[18] Cf. teoria vederii din *Despre suflet*, II, 7, 1 și folosul văzului, ibid. III, 13, 3. Ar. subliniază aici importanța văzului și auzului, care ar fi simțurile superioare, și recunoaște superioritatea văzului. În *Despre suflet*, văzul este considerat chiar simțul prin excelență (III, 3, 14). De asemenea trebuie amintit elogiul pe care i-l face la începutul *Metafizicii*.

[19] Cf. *Despre suflet*, II, 6, 3; III, 1, 5.

[20] Alexandru suprima pe acest „și".

[21] Auzul nu percepe decât sunetele, nearticulate sau articulate; intelectul însă distinge apoi semnificațiile lor.

[22] Cf. ultima frază din *Despre suflet*.

[23] O exprimare întru totul asemănătoare se întâlnește în *De interp.*, I, 2. E probabil că citatul din *Despre suflet*, care apare în *De interp.*, I, 4, se referă la acest paragraf.

[24] Pentru că omul învață mai mult de la oameni, decât de la natură; în primul caz individul beneficiază de realizările societății în care trăiește și care l-a precedat. În celălalt caz, el e redus numai la mijloacele sale

personale. Se ştie cât e de justă observaţia lui Aristotel; e poate formulată pentru prima dată aci.

[25] Cf. *Despre suflet*, II, 6 –11.

[26] Unii interpreţi traduc aici astfel: „Pentru a şti (exact) care este corpul ce acţionează (intervine) în fiecare din organele de simţ..." Această traducere este poate „mai clară şi mai în acord cu discuţia care urmează" (Mugnier), dar este destul de arbitrară în raport cu realitatea gramaticală. Alţii traduc: „Pentru a şti în ce organe de simţ ale corpului sunt plasate fiecare din ele...". Aceasta este traducerea cea mai literală, dar nu se leagă prea bine cu contextul ideatic. În baza ei ar trebui să înţelegem că e vorba de localizarea internă a simţurilor (la creier, la inimă etc.). Noi am adoptat o traducere intermediară care e mai cuprinzătoare (include atât localizarea periferică, cât şi cea internă) şi nu forţează prea mult textul.

[27] Cf. *Despre suflet*, I, 2, 6 şi 20 şi I, 5, 5 şi urm. discuţia teoriilor care raportează sufletul la elementele de bază ale corpurilor. Începând cu Alcmaion, filosofii ionieni raportaseră organele de simţ şi simţurile înseşi la cele patru elemente. Pe aceeaşi linie a mers şi Platon în *Timaios*. La Ar. însă aceste elemente iau tot mai mult caracterul unor medii de propagare. Cf. *Despre suflet*, III, 1 şi Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, p. 563.

[28] După Alexandru, aici ar fi vorba de pitagoricieni care admiteau un al cincilea element, mai puţin subtil ca aerul şi mai uşor ca apa, care ar servi la transmiterea mirosurilor; el crede de asemenea că ar fi şi o aluzie la teoriile din *Timaios*. Dar această presupunere pare puţin probabilă căci Platon afirmă clar că „nici un element nu a fost dispus pentru a primi cutare sau cutare miros". Cf. *Timaios*.

[29] Aceeaşi observaţie în *De anima*, II, 7, 4. Ar. nu face deosebire lexicală între corpurile netede şi cele fosforescente, ci le cuprinde pe amândouă sub termenul λεῖα – netede, lucioase.

[30] R. Mugnier, în ediţia Belles-Lettres, traduce: „...ce qui est deux devient un" (...ceea ce este două devine unul), ceea ce este inexact şi gramatical şi raportat la logica explicaţiei pe care o încearcă aici Ar., care încearcă să lămurească fenomenul printr-un fel de dedublare înşelătoare. S-ar putea face aici o apropiere cu fenomenul dedublării imaginii atunci când ochiul este presat, sau cu impresia pe care o avem atunci când pipăim o bilă ţinând două degete încălecate, fenomene discutate de Ar. mai departe (460, 20–22). Ultimul dintre ele este chiar cunoscut în literatura psihologică drept „experimentul lui Ar.". Cf. Düring, *Aristoteles*, p. 569.

[31] Pasajele care preced sunt obscure. Se poate vedea la Alexandru din Aphrodisia şi la Albert Magnus lunga discuţie pe care o comportă dificultăţile de interpretare a acestui text.

[32] *Timaios*, 456. Părerile lui Platon, pe care Ar. le deformează uneori, sunt aici reproduse destul de fidel. Leonicus Tomaeus a apărat opiniile lui Platon contra criticilor aduse de Ar. şi Alexandru. Primul care a emis această părere este Alcmaion; atomiştii şi Empedocles susţineau (cu motivări diferite) că de la corpuri vin la ochi emanaţii. Platon în *Menon* se alătură teoriei lui Empedocles, dar în *Timaios* combină ambele teorii,

susţinând că raza de lumină care iese din ochi întâlneşte emanaţia ce vine de la obiecte. Cf. Düring, *Aristoteles*, p. 563.

[33] Într-un lichid îngheţat fiind şi umedul şi recele, care ar neutraliza caldul şi uscatul din lumină.

[34] Urmează câteva rânduri din poemul lui Empedocles *Despre natură*, care, după afirmaţia lui Diogene Laertius, cuprindea vreo 5000 versuri. Din el ni s-au păstrat doar vreo 500 versuri.

[35] Platon pare să facă aluzie la această idee în *Timaios*, 456 când afirmă că primul organ pe care l-au fabricat zeii „a fost ochiul, care ne aduce lumină".

[36] În acest caz vederea ar fi un fenomen pur fizic, pe când Ar. se străduieşte să arate că este vorba de unul psiho-fiziologic.

[37] Ceea ce ar permite formarea imaginii prin reflectare (sau oglindire gr. ἔμφασις).

[38] Termenul grec folosit este ἀνάκλισις, care înseamnă mai obişnuit „reflexie", dar poate însemna şi „refracţie", iar Ar. l-a folosit uneori în acest sens vorbind de razele de lumină ce se frâng în apă. Sensul acesta din urmă pare să fie mai potrivit aici, unde pare să se opună lui ἔμφασις de mai sus, care înseamnă „apariţia imaginii pe o suprafaţă prin oglindire sau reflexie".

[39] Ar. menţine deci părerea lui Democrit, aducându-i unele corective.

[40] Cf. teoria diafanului în *Despre suflet*, II, 7, 1 şi urm. „Vizibilul este culoarea, dar pentru a fi văzută, culoarea trebuie să acţioneze asupra diafanului şi asupra diafanului luminat. Prin el însuşi, diafanul, vehicul al culorii, este invizibil şi incolor. Totuşi se poate spune, într-un anumit sens, că lumina este culoarea lui şi că actul lui, lumina, este vizibilă". Cu alte cuvinte, lumina este actul diafanului nedeterminat, iar culorile sunt diafan determinat rezidând în corpuri.

[41] Ca, de pildă, insectele. Cf. *Despre suflet*, II, 8, 1 şi II, 9, 5.

[42] Cf. *Despre suflet*, II, 9, 2 şi 7.

[43] Este vorba aici de Platon (*Timaios*, *456*), Empedocles (versiunile citate mai sus) şi pitagoricieni.

[44] *Despre suflet*, II, 7, 1, 5 şi urm.

[45] Observaţie deosebit de valoroasă; cf. *Notă introductivă*, p. 12 (Düring).

[46] În tratatul *Despre suflet*, Ar. a stabilit că culoarea are proprietatea de a pune în mişcare străveziul (τὸ διαφανές) care poate fi în aer sau în apă.

[47] Cf. *Despre suflet*, III, 2, 1, 10 şi urm.

[48] Astăzi noi am zice „nervii optici", dar cei antici concepeau legăturile ochiului cu creierul, ca nişte canale sau conducte prin care pătrund imaginile.

[49] Aici apare net spiritul pozitiv al lui Ar. care recurge la experienţă, la fapte pentru a găsi o confirmare a ipotezelor pe care le face.

[50] Alexandru e de părere că aici Ar. expune nu concepţia sa, ci concepţiile celor vechi, despre care a vorbit în cursul acestui capitol, dar pe care se pare că le dezaprobă cel puţin în parte.

[51] Cf. *Despre suflet*, II, 8, 6, unde Ar. susţine această părere în chip direct şi pe contul său.

[52] În tratatul *Despre suflet*, II, 9 se discută de asemenea despre miros, dar afirmaţia aceasta lipseşte.

[53] Aceeaşi idee în *Despre suflet*, II, 9, 8.

[54] Cf. id., II, 12, 2 şi III, 2, 4.

[55] Teoria acestei emanaţii se poate vedea în *Meteorologice*, II, 4 şi passim.

[56] E vorba aici de o încercare de localizare internă a simţurilor. Încercarea e în sine valoroasă, dar realizarea ei, pe baza conceptelor abstracte (cald, rece, uscat, umed etc.) elaborate de antichitate, este cu totul insuficientă.

[57] Cf. *Despre suflet*, III, 16.

[58] Cf. *Despre suflet*, II, 10, 1; III, 12, 7 şi passim.

[59] *Despre suflet*, III, 6–11. Ar. a prezentat până aici o teorie generală a sensibilităţii; de acum va trece la teoria fiecărui simţ în parte.

[60] *Despre suflet*, II, 5, 2 şi III, 2, 4 şi urm.

[61] *Despre suflet*, II, 7, 2.

[62] Cf. nota 40. Aici reiese clar caracterul de mediu al diafanului.

[63] Alexandru observa că aici trebuie subînţeles „...corpurile solide...".

[64] Adică un fel de culoare.

[65] Aerul şi apa nu sunt limitate prin ele înşele, ci prin corpurile care le cuprind.

[66] Adică în aer.

[67] Cf. micul tratat *Despre culori* care este apocrif. Ar. consideră albul şi negrul drept culori primitive.

[68] Ar. expune până aici două teorii ale culorii; teoria juxtapunerii şi teoria suprapunerii sau transparenţei; pe care, de fapt, nu le aprobă. În cele ce urmează va prezenta propria sa teorie care s-ar putea numi a „amestecului chimic". El a mai dezvoltat această teorie în *Despre naştere şi pieire*, I, 10. Cf. Düring, *Aristoteles*, 563–564.

[69] Cei vechi, despre care e vorba aici, sunt Leucip, Democrit şi poate Empedocles. Ar. a susţinut în tratatul *Despre suflet* că lumina nu poate fi o emanaţie şi că ea este o simplă mişcare (II, 7, 2 şi urm.; II, 10, 1).

[70] Cf. *Despre suflet*, II, 11, 7.

[71] Adică în cazul culorilor compuse, prin suprapunere sau transparenţă.

[72] Aici este vorba probabil de atomişti.

[73] Teoria amestecului este expusă pe larg la sfârşitul tratatului *Despre naştere şi pieire* (I, 10). Cf. Hamelin, *Système d'Aristote*, p. 362.

[74] În realitate, e vorba de tratatul *Despre naştere şi pieire*, I, 10.

[75] Cf. mai jos 442 b 22; 443 b 16 şi urm.

[76] *Despre suflet*, II, 8, 1 şi 9.

[77] Cf. mai departe, c. 5.

[78] Cf. *Despre suflet*, II, 9, 2 şi urm.

[79] Cf. *ibidem*, III, 12, 7.

[80] Aceasta pare un fel de axiomă admisă de toate şcolile filosofice. Ar. a stabilit ca un principiu incontestabil că umedul este indispensabil pentru senzaţia de gust (*Despre suflet*, II, 10, 1).

[81] Alexandru crede că această teorie este a lui Democrit.

[82] Comentatorii vechi raportează această opinie la Anaxagoras.

[83] După un pasaj din comentariul lui Alexandru din Aphrodisia la cartea a III-a a *Meteorologicelor*, se pare că Ar. are în vedere aci pe Metrodoros şi Anaxagoras.

[84] În legătură cu acest pasaj, Alexandru trimite la lucrarea lui Teofrast intitulată *Despre apă*, în care erau, se pare, discutate toate aceste chestiuni. Lucrarea însă nu s-a păstrat până la noi.

[85] În realitate, e vorba de tratatul *Despre naştere şi pieire*, II, 2, unde sunt tratate aceleaşi chestiuni. Iată cum s-ar putea rezuma demonstraţia care e ceva cam lungă: 1. Gustul nu poate proveni doar din apă. 2. Pentru ca apa să capete gust, trebuie ca o cauză să acţioneze asupra ei şi anume căldura. 3. Umedul poate fi modificat de către contrariul său uscatul. Or, natura focului este uscată şi ceea ce e propriu focului este căldura. 4. Prin urmare, datorită unui soi de interacţiune între foc sau căldură şi uscat sau pământ, umedul capătă gust.

[86] Cf. *Despre suflet*, II, 5, 2.

[87] Cf. Id., II, 1, 5.

[88] Nu trebuie să uităm că pipăitul este fundamentul vieţii animale şi el are ca organ, pielea. Cf. *Despre suflet*, II, 4.

[89] Cf. *Despre naştere şi pieire*, III, 11, 762 a 12 şi urm.

[90] Cf. *Despre suflet*, II, 4, 16.

[91] În pasajul ce precede sunt corespondenţe frapante cu *Meteorologicele*, III, unde se tratează despre culorile curcubeului şi ale haloului. Teoria vederii este alta acolo; în tratatul de faţă, Ar. se plasează pe un punct de vedere eminamente psihologic. Cf. şi Platon, *Timaios*.

[92] Despre aceste idei, Ar. insistă şi în tratatul *Despre suflet*, II, 6.

[93] Ar., care blamează aici această opinie, a susţinut-o el însuşi în parte, în tratatul *Despre suflet*, III, 13, 1. El a arătat însă o diferenţă; pipăitul nu are nevoie de un intermediar pentru a-şi percepe obiectele, pe când celelalte simţuri au neapărată nevoie de acesta.

[94] În tratatul *Despre suflet*, II, 7, 9. Ar. a spus că mediul propriu mirosurilor nu are un nume special.

[95] În tratatul *Despre suflet*, II, 7, 9, se spune că peştii sunt atraşi de la mare depărtare de mirosul prăzii. Cf. id., II, 9, 5.

[96] În tratatul *Despre suflet*, mirosul nu a fost definit atât de precis (II, 9, 1 şi urm.).

[97] Se poate vedea corelaţia strânsă care există, pentru Ar., între miros şi gust; ceea ce nu are gust nu are în chip necesar nici miros.

[98] V. mai sus 443 a 21–22. Cf. şi *Meteorologicele*, I, 4, 2, unde se face distincţie între aceste două procese.

[99] V. mai sus 443 a 4.

[100] Gustul nu poate fi o exhalație asemenea fumului, căci exhalația este o emanație. Or, emanațiile nu pot explica vederea.

[101] Este vorba de un poet comic grec din sec. IV î.Hr., după informația lui Alexandru din Aphrodisia.

[102] Vom vedea mai departe (tratatul *Despre somn*, cap. 3, par. 16) aceste teorii repetate și dezvoltate. Rolul esențial al creierului este răcirea; aceasta se produce datorită îngustimii vaselor și datorită faptului că vaporii pătrund cu ușurință.

[103] După cum se știe, Ar. era mare iubitor de parfumuri. Cf. Diogene Laertios în viața lui Ar.

[104] Într-adevăr, Ar. nu separă respirația de miros, dar respirația servește în primul rând la reînnoirea aerului indispensabil viețuitorului; secundar, ea servește și pentru miros. Animalul percepe mirosul numai în funcție de alimente; numai omul poate percepe mirosul independent de hrană.

[105] Se poate vedea și aici rolul important pe care îl are pentru Ar. principiul finalității.

[106] După principiul recunoscut de Ar. că natura nu face nimic în van, nu se pot găsi la un animal două organe care ar îndeplini aceeași funcție.

[107] Unele manuscrise dau „furnici mari". În orice caz, Ar. mai vorbește de acest gen de insecte în *Istoria animalelor*, IV, 8, 15.

[108] Cf. *Despre suflet*, II, 7, 9.

[109] Cf. *ibid.*, II, 9, 6.

[110] Cf. *ibid.*, II, 9, 2 și 7.

[111] Dezvoltarea acestei teorii se poate vedea în tratatul *Despre suflet*, II, 11, 7.

[112] După Alexandru, fluidul ar fi aerul.

[113] Cf. *Despre suflet*, III, 12, 5 și III, 13, 1.

[114] Această chestiune a fost atinsă indirect și rezolvată în chip similar de către Descartes, într-una din scrisorile către Th. Morus. Cf. Ed. V. Cousin, t. X, p. 194.

[115] Voltaire a reluat și el acest argument într-o scrisoare către Frederic (scrisoarea XIX, 1737): „Si ces premiers principes sont indivisibles, simples, sans étendue, il s'ensuivrait alors qu'ils ne seraient pas corps; il se trouverait que la matière ne serait pas composée de la matière, et que les corps ne seraient pas composés de corps, ce qui serait un peu étrange".

[116] Entitățile matematice nu sunt decât abstracțiuni, așa cum remarcă și Alexandru. Cf. și tratatul *Despre suflet*, I, sf. și III, 7,7, unde această idee e net exprimată.

[117] Se poate vedea în tratatul *Despre suflet* (III, 5) marea distanță care există, pentru Ar., între sensibilitate și intelect.

[118] E vorba de Leucip și Democrit, care au susținut existența „atomilor".

[119] Comentatorii, în frunte cu Alexandru, sunt de părere că e vorba de *Cursul de fizică*, al cărui final, într-adevăr, se ocupă cu demonstrarea imposibilității „atomilor".

[120] Cf. *Definiția contrariilor* în *Metafizica*, V, 10.

[121] Actul este desigur ceea ce devine potenţa, dar în cazul senzaţiei, numai o *senzaţie conştientă* există *în act* pentru subiectul simţitor. Se pare că pentru grecii vechi diezul reprezenta un sfert de ton.

[122] Numai ansamblul este perceput şi dă naştere unei senzaţii conştiente, tocmai datorită continuităţii.

[123] Excesul diferenţial al senzaţiei nu este altceva decât o cantitate foarte mică, prea mică pentru a fi percepută; astfel, un fulg aşezat pe mână nu poate da naştere unei senzaţii conştiente: el este prea uşor. Se poate recunoaşte aici cu uşurinţă legea pragului.

[124] Din nou referire la teoria emanaţiilor.

[125] Cf. definiţia luminii ca act al diafanului, care este mediul special al luminii în tratatul *Despre suflet*, II, 7, 2 şi 5. Definiţiile nu concordă întru totul.

[126] E vorba de relativitatea senzaţiilor.

[127] Cf. *Despre suflet*, II, 5, 2.

[128] Albul şi negrul sunt corelative în cadrul aceluiaşi gen (culoarea), la fel dulcele şi amarul; ele diferă unele de altele ca gen, dar sunt analoage (ca extreme şi deci contrarii) prin poziţia pe care o ocupă fiecare în genul său.

[129] Figura asupra căreia Ar. încearcă să facă aci o demonstraţie geometrică ar fi un segment de dreaptă, notat AB, al cărui mijloc ar fi notat cu C.

CAPITOLUL 2

[1] Ar. va arăta mai departe că reamintirea este memoria conştientă de ea însăşi.

[2] III, 3 şi III, 8432 a 10, unde Ar. distinge memoria şi imaginaţia.

[3] Cf. *Despre suflet*, III, 3, 4 şi III, 7, 3.

[4] Cf. *id.* III, 5 şi urm.

[5] Cf. *id.* III, 4, 8. O idee asemănătoare se întâlneşte şi în *Analiticele posterioare*, I, 10, 10.

[6] Această problemă e doar indicată, dar nu discutată pe larg în *Despre suflet*, III, 4, 8.

[7] Adică al ideilor de mărime, mişcare, timp. Cf. *Despre suflet*, II, 6, 3.

[8] Cf. *Despre suflet*, III, 2, 10.

[9] Alexandru din Aphrodisia vorbeşte despre acest Antiferon în comentariul său la cartea a III-a a *Meteorologicelor*.

[10] Cf. *Despre suflet*, III, 6, 3.

[11] În cele ce preced apar elementele unei concepţii asociaţioniste. Cf. Düring, *Aristoteles*, p. 566.

[12] Demonstraţia este destul de neclară. Themistios a încercat să o explice cu ajutorul unei figuri geometrice; ea este foarte asemănătoare cu figura ce se află în manuscrisul Par. gr. 1853.

[13] Cf. *Despre suflet*, III, 7, 431 a 9, unde Ar. prezintă dorinţa şi aversiunea ca derivate din afirmaţie şi negaţie.

[14] În tratatul *Despre mişcarea animalelor*, cap. 7 şi în special 701 a 32, voinţa e prezentată drept concluzia unui silogism.

CAPITOLUL 3

[1] Ar. a anunţat acest tratat şi în *Despre suflet*, III, 9, 4.
[2] Tratatul *Despre suflet* passim, dar în special în cap. II, 3 şi III, 9. Ar. distinge partea vegetativă, partea senzitivă şi partea raţională.
[3] Cf. *Despre suflet*, în special II, 2, 413 b 4, 414 a 4, III, 414 b 3.
[4] Cf. *Despre suflet*, II 2, 5 şi 11; II,3, 2 şi 7; III, 12, 6; III, 13, 1.
[5] Cf. *Metafizica*, A, 3.
[6] E vorba de tratatele: *Istoria animalelor*, *Despre părţile animalelor* şi *Despre naşterea animalelor*.
[7] În forma în care ni s-a transmis, lucrarea nu cuprinde discuţia chestiunii formulate aci.
[8] De fapt *pneuma*, sursa căldurii animale.

CAPITOLUL 4

[1] „Grecii nu spuneau niciodată, cum spunem noi, că *am avut* un vis, ci că *au văzut* un vis, ὄναρ ἰδεῖν, ἐνύπνιον ἰδεῖν“ (E. Dodds, *Grecii şi iraţionalul*, tr. rom., Bucureşti, 1983, p. 128).
[2] Cap. III, 3.
[3] S-a văzut că imaginaţia este posesiunea unei imagini fără a considera această imagine ca o copie a ceva.
[4] S-ar putea crede că e vorba de fenomenul de remanenţă a imaginilor, pe care îl întrevede aici Ar.
[5] Aici e vorba de unele iluzii ale simţurilor şi de ceea ce astăzi se numeşte pragul de excitaţie.
[6] După cum se vede, nu simţurile ne înşală ci interpretarea pe care o dăm datelor senzoriale datorită unor stări afective, poate fi falsă.
[7] Adică judecata care ne spune de ex. că obiectele văzute de la mare distanţă par mai mici decât sunt în realitate.
[8] Acesta e fenomenul numit „iluzia lui Aristotel“.
[9] Aristotel propune aici, ca procedeu de corectare a erorilor, coroborarea simţurilor.
[10] În timpul nopţii nu există un control al imaginilor, astfel că nimic nu contrazice imaginaţia.
[11] Cf. *Meteorologicele*, II, 3, 359 a 14.
[12] Caracterul iluzoriu al imaginilor onirice este subliniat foarte puternic de către Ar.

CAPITOLUL 5

[1] Noţiunea de coincidenţă ne conduce în chip firesc la aceea de hazard; Ar. a discutat despre această problemă în *Fizica*, II, cap. 4–6.

[2] „...Visele, deşi nu sunt de origine divină, pot fi numite daimonice... o observaţie care conţine, cum spunea Freud (*Interpretations of Dreams*, 2), o semnificaţie foarte profundă, dacă e corect interpretată" (Dodds, *op. cit.*, p. 144).

[3] „Mulajele nu posedă numai în forma lor asemănări izbitoare cu acel corp din care s-au desprins, ci preiau câte ceva şi din mişcările sufletului, din hotărârile fiecărui om, mai mult chiar, preiau câte ceva şi din trăsăturile de caracter şi din pasiuni; aşa că ducându-le cu sine se precipită odată cu ele asupra celor care dorm şi încep să vorbească, asemenea unor fiinţe care posedă viaţă, să împărtăşească receptorilor <care dorm> părerile, consideraţiile şi dorinţele acelora de la care provin, în cazul că păstrează în actul pătrunderii lor fidelitate în reflectarea integrală şi puternică a imaginilor" (Plutarh, *Quaest. conv.*, VIII, 10, 2, în *Filozofia greacă până la Platon*, Bucureşti, 1984, II, 1, secţiunea a IV-a, Democrit, A, 77).

[4] Obscure şi, astfel, de o ambiguitate perfectă, prin toate acestea visele permit mari interpretări incontrolabile, imediat, cel puţin. Premonitoriul (posibil) conţinut putea să vină din aceea că şi partea umbroasă a minţii noastre, aşa-zicând după Platon, era menită „să participe cumva la adevăr" (*Timaios*, 71 d-e). Dar „Imaginar" fără mundanitate (Sartre), fiind „de o ambiguitate fundamentală" (Henri Ey), visul presupune tâlcuirea tocmai prin aceasta. Dar, după Ar., visele cam ca „imaginile de pe suprafaţa apei", cât de profetice sunt?

CAPITOLUL 6

[1] „Printre fiinţe, unele există prin natură, altele există prin alte cauze...Lucrurile există prin natură...au în ele însele un principiu de mişcare şi repaus...; dar patul şi alte lucruri de acelaşi fel...nu au nici un imbold al schimbării înnăscute" (*Physica*, II, I, 192 b). De aici distincţia între ceea ce se petrece *după natură* şi *după accident*, în context, după alte reguli, făcute cum sunt „de mâna omului" (*ibid.*). Astfel încât, după cum ar fi zis Antiphon încă, „dacă s-ar băga în pământ un pat şi putrezirea ar avea putere să facă să dea un vlăstar, n-ar ieşi un pat, ci un lemn, astfel că trebuie deosebit ceea ce există în mod accidental, anume dispoziţia potrivit unei convenţii şi meşteşugului, pe când substanţa este acel lucru care rămâne şi care suferă aceleaşi schimbări mereu" (1939).

[2] Pentru filosofia contrariilor, v. *Categoriile*, 10, 11; *Metafizica*, V, 10, X, 4, *Topica*, II, 1093, 17. În context, pasajul din *Metafizica*, V, 10, este, cu precădere, lămuritor: „termenul *opus*" numeşte şi „punctul iniţial de la care porneşte şi punctul final la care tinde procesul naşterii şi al pieirii".

CAPITOLUL 7

[1] E vorba de tratatul *Despre suflet*.

[2] Ar. studiase dezvoltarea puiului de găină în ou.

[3] Sub această indicaţie se poate înţelege însă şi partea de la începutul *Istoriei animalelor* (III, 3).

[4] Pasaj adăugat, *Problemele* (*Problemata*) fiind, ca atare, apocrifă. Cu teze şi autentic aristotelice, lucrarea este de redactare ceva mai îndelungată şi cu participarea ulterioară a unor discipoli.

[5] Ambele ipoteze cuprind elemente valabile, totuşi Ar. le va respinge. Prezumţia anaxagoriană, tot ce se poate să fi urmat convingerii că „aerul şi eterul" „sunt cele mai însemnate substanţe" (fr. 1). V. şi Teofrast, *Hist. plant.*, III, 1, 4 (Anaxagoras, A 117): „aerul conţine germenii lucrurilor", de unde şi importanţa lui mai aparte.

[6] Şi totuşi ipoteza lui Diogene din Apollonia e mai aproape de realitate decât speculaţiile lui Ar., deşi naivă şi speculativă, ea însăşi, venind din presupunerea că toate cele ce sunt prin aer, elementul de întemeiere.

[7] După prezentarea făcută de Ar., s-ar părea că Platon combina în fond o inspiraţie cutanată cu o expiraţie pulmonară.

[8] Ar. respinge uneori, precum se vede, o serie de intuiţii care se apropie destul de mult de realitate, în numele unor observaţii proprii, în parte juste, dar mai limitate şi unilaterale, pe care le generalizează pe o cale speculativă cam pripită.

[9] Unii selacieni (peştii cartilaginoşi printre care se numărau şi rechinii) nasc într-adevăr pui vii în sensul că embrionii se dezvoltă în ouăle care rămân în uterul matern până la maturizarea completă a embrionului.

[10] Ar. a intuit just că cetaceele sunt mamifere şi nu peşti.

[11] I, 177, 496 a 23.

[12] E vorba de *Tabelele anatomice.*

[13] Cf. *Istoria animalelor*, II, 17, 507 a 2.

[14] Cf. *Despre simţire*, cap.4.

POSTFAȚĂ

1. În catalogul lui Andronikos din Rhodos, *Despre suflet* are poziția a 12-a, după cele șase tratate de logică, după *Fizica, Despre cer* și *Meteorologice*. Mai departe, parcă în aceeași logică slabă a înserierii fără de criterii, editorul așeza *Scurtele tratate de științe naturale* (*Parva naturalia*), pe cele cinci privitoare la „animale“, apoi *Metafizica, Eticile, Politica, Economicile, Retorica* și *Poetica*.

În secolul trecut, Immanuel Bekker, în marea ediție de la Berlin (I, II, 1831) păstra ordinea lui Andronikos, în aparență, numai pentru a fi căpătat autoritate prin vechime și, de ce nu, pentru a nu se fi găsit alta, cât de cât concurentă.

Destinul scrierilor aristotelice are în el ceva romanesc: syntagmatice (compuse după un plan) și hypomneumatice (comentarii, note); din a doua categorie nu s-a păstrat nimic, de aceea, poate, „distincția este fără de interes pentru noi“ (Léon Robin, *Aristote*, Paris, P.U.F., 1944, p. 12). Cât le privește, cele syntagmatice erau „literare“ (de regulă dialoguri) și cursuri sau tratate școlare. Cele dialogale se mai numeau și ezoterice, iar celelalte akroamatice, pentru ascultători. „Merită să cercetăm pentru ce s-au dat aceste denumiri. Unii susțin că dialogurile s-au numit ezoterice deoarece autorul nu-și înfățișează în ele gândul propriu, ci dă totul ca și cum ar emana de la alte persoane, ceea ce e greșit. Căci ele se numesc ezoterice întrucât au fost scrise pentru cei ce înțeleg mai superficial lucrurile, filosoful practicând în ele o vorbire mai clară și nefolosind argumente

demonstrative, ci mai degrabă persuasive, strălucitoare, pe când scrierile akroamatice erau redactate pentru a fi înregistrate de „cel plin de râvnă și autentic îndrăgostit de filosofie" (Ammonius, *Prolegomene la cele zece categorii*, în Porfir, Dexip, Ammonius, *Comentarii la Categoriile lui Aristotel*, traducere de C. Noica, Editura Academiei, 1968, Prolog, pp. 35–36). Cele ezoterice, „publicate", adică destinate publicului, nu s-au păstrat. Soarta a fost mai favorabilă celor akroamatice, cu destinație școlară internă. Dar dubla redactare a cărții a II-a a tratatului *Despre suflet*, a primelor trei capitole din cartea aVII-a a *Fizicii* sau, în altă ordine, cartea *Asupra termenilor susceptibili de o pluralitate de accepții,* un fel de „vocabular filosofic", inclus de Andronikos în *Metafizica*, V, nu exclud posibilitatea ca Aristotel să fi urmărit publicarea și a unor lucrări de școală (Rodin, *op. cit.*, p. 13). Rătăcite o vreme, după moartea filosofului, căci „au ajuns la niște oameni lipsiți de ambiție și de rând", manuscrisele cursurilor ar fi fost descoperite abia peste vreo două secole printr-o întâmplare: Sylla cumpăra biblioteca lui Ariston din Ceos, „mai mult bibliofil decât filosof" (Plutarh, *Sylla*, 26; Strabon, *Geografia*, XIII, 54).

Aduse la Roma, ele sunt clasate de gramaticul Tyrannion din Amisos, ca abia Andronikos (sec. I î.Hr.) să le editeze, la o primă evaluare, în cel mai bun caz, după mai multe criterii, ceea ce, la limită, însemna că în absența *unuia* ferm.

Pentru o cât mai corectă așezare, două erau variantele, în alternativă: ori aceea cronologică, ori aceea sistematică (logică). Mai către vremea noastră, urmând sugestii anterioare (Willamowitz, Bonitz, Natorp), într-un *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923), încă de referință, Werner Jaeger propunea ipoteza evoluționistă pentru înțelegerea aristotelismului, ceea ce presupunea o determinare cât mai exactă a timpului fiecărei scrieri. Operațiunea din urmă, necesară, a dus la rezultate notabile care au și dat legitimitate și suport ipotezei jaegeriene, dacă nu în literă, în spirit, oricum. Cronologată, dar secondată de o anume întemeiere logică (toate cele trei etape se individualizau în funcție de o dominantă: platonismul, spiritul științific și ideea metafizicii),

ipoteza „evoluționistă“ primară a determinat o modificare de esență în hermeneutica aplicată aristotelismului istoric, astfel încât în varianta Nuyens: faza platonică, instrumentismul mecanist (după Ross, biologist) și hylemorfismul pare de tot sesizantă. Aceasta, cu atât mai mult, cu cât evoluționismul linear este estompat de o viziune mai curând de tip holistic. Altfel spus, nu etapă după etapă, ci una în alta, cea anterioară difuzând la limită, după cum și cea următoare dezvoltând sugestii de mai înainte.

Andronikos din Rhodos, din varii motive, asupra cărora putem să prezumăm, nu însă și hotărî, va fi ales calea sistematică, fie și ca idee, căci, altminteri, catalogul are incoerențe care îl țin departe de starea de idealitate. Repede citindu-l, aduce cu o înseriere mai curând întâmplătoare decât bine supravegheată logic. Nimic de zis împotriva așezării în capul listei a tratatelor de logică, de îndată ce Aristotel însuși nu va fi inclus *logica* în sistematica științelor, socotind-o propedeutică – instrumentală, dar, în acest caz, de ce nu va fi pus scrierile în palierele sistematicii „științelor“: cel poetic (poetica, retorica), cel practic (etica, economia și politica), cel teoretic (matematica, fizica și metafizica)? Pentru un bun știutor de Aristotel, și nimeni, în mod serios, nu are a-i retrage lui Andronikos această virtute, era calea cea optimă, dacă nu cea mai prudentă. Editorul (care era și un filosof și, orice s-ar spune, dacă minor, așa-zicând după Călinescu, un minor mare) va fi gândit catalogul, nefăcând simplă (mecanică) lucrare de înșiruire.

Se prea poate bănui o intenționalitate sistematică, alta decât cea în sugestia taxonomiei aristotelice a „științelor“, dacă nu mai tare, totuși de luat în seamă. Nu este exclusă o anume „platonizare“, mișcare și ea de reținut, întrucât aristotelismul de după Aristotel pare tot mai mult supus unei interpretări (asimilări) platonizante.

Urmând modelului din *Phaidon* și *Phaidros*, sufletul aduce cu o realitate intermediară, fiind asemenea Ideii, numai întrucâtva însă, el „coborând“ spre a coparticipa, alături de soma, la întregul omenesc. Un neoplatonician târziu, Proklos, avea să așeze sufletul între principiile hyperpsyhice și realitățile

hypopsyhice ca linie mediană, de despărțire dar și de unire (supradeterminația Unului cu ființa, viața și spiritul; respectiv, indeterminația materiei, tot de sus în jos, cu viața sensitivă, natura și existența). Între platonismul originar și neoplatonism, când întocmea catalogul, Andronikos nu lucra cu un principiu de ordonare în funcție de o presupoziție ontologică? Alături de tratatele de biologie, *Despre suflet* stă între cele de filosofie secundă, în primul rând *Fizica*, și cele 14 cărți de filosofie primă, puse de Andronikos sub titlul comun al *Metafizicii*, fapt care poate să ateste o anume intenție platonizantă, chiar dacă nu atât în ordinea ontologiei, cât în aceea a fenomenologiei conștiinței. Altfel spus, nu se poate admite cu certitudine un neoplatonism de tip proclean, *avant la lettre*, ci doar o scalare funcțională, urmând un principiu de mai mare profunzime decât acela folosit de Aristotel în ierarhizarea „științelor". Și, totodată, poate mai operațional, de îndată ce erau luate în seamă structurile și nu sistemele de sensuri. În catalogul lui Andronikos, deci, cărțile care expun–conțin doctrina se află într-o rețea ce dă seamă de o viziune întrucâtva ontologică asupra conștiinței.

2.*Despre suflet* (Περὶ ψυχῆς, lat. *de Anima*), lăsat adesea istoricilor psihologiei, mai înainte de orice este un tratat de ontologie a umanului, cum se spune mai nou, chiar dacă numai în proiect. Parte a fizicii (ontologiei secunde), totuși între aceasta și metafizică, opusculul, paradoxal, mai înainte de a fi despre suflet este despre ființa noastră ca un întreg ce presupune deopotrivă forma și materia, deci principiile.

Urmând unor modele de aproximare (sau experimentare) doar: celui platonician și celui instrumentist-umanist (Nuyens) ori biologist (Ross), cel de-al treilea, hylemorfist, avea să instituie materia și forma, distincte doar ca specificație, nu însă și numeric, în principii alcătuitoare prinse în întregul individual mai puternic ontologic, fiind *după* ființa în sine ca *unul*. Altfel spus, din principii-cauze, la nivel secund, ulterior celui dintâi al ființei ca ființă, materia și forma treceau în regim de atribute, față cu substanța (individualul) ca subiect. În acest caz, individualul ca întreg capătă o demnitate sporită în raport cu

fiecare din cele două principii, acestea abstracte, neîntreguri cum erau. După întreg (*katha holou*), fiind un întreg, individualul avea dubla condiție: a unului și aceea a diadei, ceea ce alcătuia perechea de perfectă inteligibilitate a trecerii rațiunii pure metafizice de la gândirea Unului ca Unu la Unu prin multiple.

„Ultimul“ aristotelism, hylemorfismul, era și cel mai reprezentativ, deși (sau tocmai de aceea) nu avea așezarea ceva mai sistematică a primelor două. Dar, mai curând propedeutice (și de încercare), „platonismul“ și „instrumentismul“ erau constructive în două situări, dacă nu opuse, oricum deosebite, de tot necesare pentru pregătirea unui aristotelism proiectiv. Cu prudență, primele două „aristotelisme“ îndeplineau cam același rol pe care era menit să-l joace primul platonism, adică acela de până la dialogul *Parmenide*. La rândul său, cel de al treilea, intens aporetic, era programatic, asemenea platonismului din *Parmenide* și din *Sofistul*.

Mai așezate, adică mai în ordinea unei construcții ca răspuns la întrebări presupuse, primele două aristotelisme pregăteau tocmai prin modul lor de a fi „neașezarea“ din ultimul proiect metafizic, cel autentic, cel propriu-zis metafizic și deci exponențial pentru Aristotel și aristotelism. Nu fără de importanță este, de aceea, aducerea ca „martor“ a lui Thoma, care peste atâtea veacuri și după atâtea valorizări-revalorizări ale aristotelismului, avea să-și fixeze propria construcție în proiectul hylemorfist luat, deopotrivă, ca temei și metodă. *De ente et essentia*, opusculul de tinerețe, dă șanse de certitudine acestei ipoteze de interpretare până și datorită faptului că era *de tinerețe*, deci de început de reconstrucție. De altfel, lectura aristotelismului ultim prin *De ente et essentia* este și obligatorie, se înțelege că numai pentru asigurarea șansei, fie și minime, de autenticitate. În așteptare, timp îndelungat, hylemorfismul începe să-și dovedească rodnicia abia în secolul al XIII-lea cu Thoma, ca, mai departe, după o desăvârșire încă într-o modalitate de interpretare (interpretată) să treacă în logica pură a metafizicii ca temei pentru orice metafizică riguroasă a individualului ca întreg. Pentru că în aceasta, ori, mai curând în

aceasta pare a sta finalitatea şi, deci, valoarea aristotelismului hylemorfist, perceptibilă numai după de-evenimenţializarea, în durată lungă, a ceea ce strict istoric nu aducea decât cu o altă încercare sau, mai aproape de psihologia receptorului, cu o altă treaptă în devenirea intelectuală.

Revenind, tratatul *Despre suflet* dă seamă, în cea mai mare măsură, de aristotelismul ultim, în mod firesc doar proiectiv, parcă predeterminat spre a fi astfel şi parcă singurul în logica şi prin logica faptului de a face filosofie.

Citind prin Thoma, orice substanţă, şi deci şi fiinţa noastră, compusă, presupune, în egală măsură, forma şi materia, ambele de natura esenţei. Aceasta întrucât nici numai materia are a fi esenţa, nici doar forma: „materia nu este principiul cunoaşterii", „forma considerată în sine nu poate fi socotită ca esenţa unei substanţe compuse", altminteri ar rezulta că definiţia ar cuprinde doar „un anunţ referitor la formă" (*De ente*..., II). Exemplificând, în substanţele compuse forma şi materia se prezintă „precum sufletul şi corpul în om" – *ut in homine anima et corpus* (*ibid*). Aşadar, mai presus de principii, numai întregul dă seamă de ceea ce este ce este (*to ti en einai, quod quid erat esse*), stând ca esenţă (temei), ceea ce înseamnă că este în condiţia acelui ceva „în virtutea căruia lucrul este considerat a fi", de îndată ce „nimic nu este doar formă sau doar materie, ci şi una şi cealaltă în necesară complementaritate" (*ibid.*).

Dacă „substanţa <formată> ar fi separată de secure, n-ar mai fi secure decât prin omonimie, dar acum securea este secure". Tot asemenea, „raţiunea de a fi a unui corp natural anumit, care cuprinde în sine principiul mişcării ca şi pe cel al stării pe loc", sufletul ca formă, spre a fi *formă* presupune corelativul (complementarul) său, materia (*Despre suflet*, 412 b, 10 sqq). Dacă „ochiul ar fi o vietate", văzul i-ar sta ca suflet; rezultă că „materia văzului" (*ochiul*) spre a fi în finalitatea sa trebuie să fie în uniune cu forma (văzul) şi invers. Altminteri, ce ar fi „văzul" fără de „ochi" şi „ochiul" fără de „văz"? Entelehie a corpului, precum „cârmaciul pentru corabie", deci desăvârşitor, „lucrarea lucrului", spre a zice astfel după Cantemir, ca act, prin urmare, actualizant spre a fi în destinaţia sa ontologică sufletul

îl cere pe celălalt – al său, corpul, ca putere, în stare de actuație. Ce ar fi actul actualizant fără de putere (*dynamis, potentia*) și ce puterea ca actuație fără de „făcătoriu", așa-zicând tot după Cantemir? (*ibid*).

În ipoteză (ipostază) platoniciană (ca încercare primă), aristotelismul, cel puțin în limitele filosofiei sufletului, parcă ficționalist, se va fi fixat în logica lui *als ob*, ca și cum, de tot necesară, propedeutica, deci, ca și cum omul ar fi numai suflet: „Întrucât însă omul nu este nici numai corp și nici întrunire laolaltă, nu mai rămâne, cred eu, decât ca omul însuși să nu fie nimic; sau, dacă totuși este ceva, să rezulte cum că nu e altceva decât suflet...E nevoie oare să ți se dovedească mai limpede că omul este numai suflet?" (Platon, *Alcibiade*, 129 E 130 A–C).

Aristotel adoptă, dealtminteri, ficționalismul platonic; nu este deloc fără de importanță să luăm seamă de faptul că „primul" aristotelism se articulează la „primul" platonism, cel, fie și convențional admis, socratic, cel mult, la cel de „al doilea" de până la dialogul *Parmenide*.

În cea de a doua ipoteză (ipostază), instrumentist-mecanistă, în sugestie metodică, tot platoniciană, deși decalogul ontologic dintre suflet (formă) și corp (materie) se menținea, raportul dintre cele două principii era trecut din morfologic în funcțional. Agent, ca act pur, sufletul rămâne determinant, dar se exercita, putea să se exercite, numai prin „alter"-ul său, prin corp, ca organon, adică instrument. Însă *organon empsychon*, însuflețit, corpul, nu suntem noi înșine, ca întreg, corp și suflet? Cel de al doilea aristotelism deja îl conține pe următorul sau oricum îl deschide, îl pregătește, fiind finalitatea sa, ca și a celuilalt, primul. Și astfel, prin *Despre suflet*, hylemorfismul, cel puțin în orizont aristotelic, devenea temeiul sigur pentru o posibilă ontologie a umanului, centrată cum era în ideea întregului. De aici la presupunerea logicii proprii, în termeni holistici, nu mai era mult de făcut. Căci, de natura întregului, elementar, ființa noastră numai în urmarea acestei condiții putea să fie un univers în continuă expansiune sau cel de al treilea infinit, zicând așa, după P. Teilhard de Chardin.

3.*Parva naturalia*, cum au trecut în limba și conștiința latină cele șapte sau mai curând nouă *Scurte tratate de științe naturale* (1. despre simțire și sensibile; 2. despre memorie și reamintire; 3. despre somn și veghe; 4. despre vise; 5. despre profeția prin somn; 6. despre lungimea și scurtimea vieții; 7–8–9. trei texte, totuși distincte, dar grupate sub un titlu comun: despre tinerețe și bătrânețe, despre viață și moarte, despre respirație) constituie, cum se zice azi, o seamă de eseuri, descoperitoare ale unui Aristotel mai *du bout des lèvres*, nu însă ca un improvizator de ocazie. Părând în mai toate cărțile rece și nesugestiv-profesoral, cam fără îndoieli și numai cu certitudini, neînstare să pună ceva dincolo de text dacă nu inefabil, ascuns oricum, cu micile tratate Stagiritul ni se descoperă altfel. De aceea, ele parcă și accentuează, totuși, numai pentru impresioniști și calofili, greoiul stil din *Metafizica, Fizica, Retorica* etc. Or, în treacăt fie spus, nemailuând în seamă starea mai aparte a textului aristotelic transmis în copii „școlare", refacerea „devenirii unui adevăr care se întruchipează traversând dificultăți și contradicții" impunea alte rigori decât „expunerea dogmatică a unei doctrine" (Pierre Aubenque, *Aristote et le Lycée*, în *Histoire de la Philosophie*, I, sous la direction de Brice-Parain, Gallimard, Paris, 1969, p. 627). Într-un fel stilul didactic avantaja reconstrucția prin intensa demonstrativitate și prin stăruitorul efort de a convinge, reconstituind etapă în etapă „istoria" instituirii unei teme. Aristotel nu expune pur și simplu, ci, aporetic, determină participări într-o aventură adesea derutantă, obligând la o mobilitate de limită, mereu prin schimbarea referențialului, a ipotezei, nu însă și a intenționalității. Aceasta este starea *Metafizicii*, ca și a *Fizicii*, a *Eticilor* sau a tratatului *Despre suflet* față de *Micile tratate*. La începutul celui dintâi, din seria acestora, și previne, dealtfel: „după ce am tratat despre suflet în el însuși ca și despre fiecare din facultățile lui în parte, acum urmează să întreprindem cercetări în legătură cu animalele și cu toate cele ce au viață spre a vedea ce însușiri particulare și ce însușiri comune au" (436 a). Despre om, sau despre om din perspectiva sufletului, ceea ce înseamnă că în specia sa, unul, despre om prin gen ori integrat în gen, celălalt,

ambele, dincolo de fiecare în parte, se adună. Altfel perceput din cea de a doua situare, a „simţirii“ ca însuşire ce „există aproape la toate animalele“, numai în limite stricte, prin coroborare la perspectiva din *Despre suflet*, fiinţa noastră câştigă, la nivelul descrierii, în integralitate. Tot asemenea şi *Despre lungimea şi scurtimea vieţii* sau *Despre tinereţe şi bătrâneţe*, întrucâtva şi *Despre memorie*... Dar dominanta acestuia din urmă este alta, chiar dacă Aristotel nu insista, anume solidaritatea memoriei, reamintirii, şi timpului (de la Stagirit la Augustin, la Maine de Biran şi Bergson se va face istorie), ceea ce vine să alăture perspectivei platonice metafizice, alta, de tot necesară, anume aceea a ontologiei umanului (poate mai exact, a conştiinţei). De aceea, şi „eseurile“ care alcătuiesc *Parva*...sunt în primul rând de filosofie a sufletului şi numai prin asimilare târzie (ca printr-o lectură inversă) şi de psihologie. Se restrânge păgubitor câmpul de semnificare şi sugestibilitatea atât a tratatului *Despre suflet*, cât şi a *Micilor tratate*... prin lectură dominant psihologică, ori, după caz, biologică. Aceasta din două motive: unul este că determinaţia psihologică este secundă (dacă nu secundară), iar altul ţine de faptul că „ştiinţa“ despre suflet a lui Aristotel era precară şi cu multe inexactităţi, totuşi, atât *Despre suflet*, cât şi *Micile tratate* au fost şi sunt încă texte care se citesc nu numai şi nu în primul rând pentru interes istoric din perspectiva psihologiei sau din aceea a biologiei. Tratatele aristotelice corespunzătoare aduc, orice s-ar spune, doar cu „momente“ ale preistoriei acestora, ceea ce înseamnă că, din principiu, sunt devalorizate, ţinând de alt timp, al conştiinţei, mai ales de alt tip. Chiar şi trecerea în istorie nu este cea mai bună cale de evaluare a unei opere (ca realitate culturală), cel puţin dinspre ceea ce se numeşte, în mod convenţional, istoria filosofiei. Convenţional şi încă mai mult, poate că în mare măsură în eroare, atâta cât nu se face (sau nu se recunoaşte) distincţia între istoria reală care va fi fost cum a fost şi „istoria II“, ca hermeneutică, al cărei rol nu stă în a descrie ceea ce se va fi întâmplat. Nu este ca o oglindă mişcătoare de-a lungul unor figuri ca de ceară, încremenite deci în stricta lor individualitate. Refacere a „istoriei I“, pentru

sistem, „istoria II“, ca hermeneutică, are a fi metoda de convertire a faptelor filosofiei (deci a celei ce este încă istorie) în argumente pentru construcţie (adică în ceea ce este peren). Lectura *filosofică* a tratatelor aristotelice în cauză, aşadar, este şansă sigură de evaluare şi garanţie că lectura n-a fost de prisos.

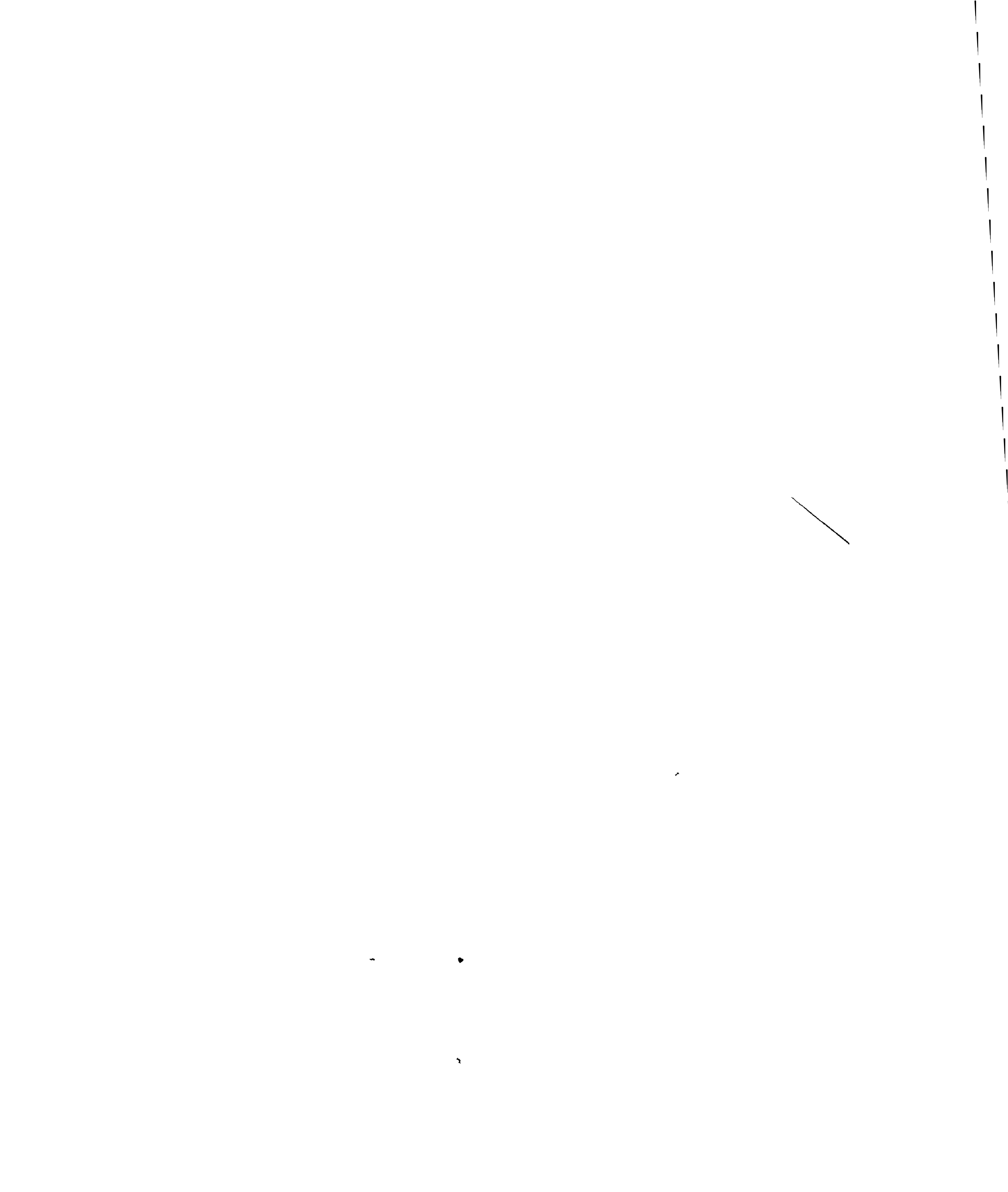
GH. VLĂDUŢESCU

TABLA DE MATERII

Tehnoredactare: Angela Ilovan
Culegere computerizată: Silviu Vodea

Coli de tipar: 17,75
Bun de tipar: 14.02.1996

Tipărit: ***Semne*' 94**



[illegible]

ISBN 973-44-0163-7

Lei 7500